إفريقيا أُفُقًا للفكر

في مُساءلة الكوْنية وما بعد الكلونيالية

25.1.2022



سليمان بشير ديانيْ
جان لو أمْسيل

ترجمة: فريد الزاهي



إفريقيا أفقًا للفكر

في مُساءلة الكوْنية

وما بعد الكلونيالية


تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم
مبادرة
ترجم
Tarjim Initiative

إفريقيا أفقًا للفكر

في مُساءلة الكوْنية وما بعد الكلونيالية

تأليف: سليمان بشير دياني / جان لو أمسيل

ترجمة: فريد الزاهي

الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-03-6841-9

رقم الإيداع: 1442/5030

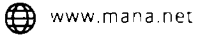
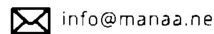
هذا الكتاب ترجمة لـ:

Souleymane Bachir Diagne
Jean-Loup Amselle

En quête d'Afrique(s)
Universalisme
Et pensée décoloniale



الناشر:
دار معنى للنشر و التوزيع

www.mana.net | info@manaa.net | @ManaPlatform

المحتويات

تمهيد لأنطوني مانجون[1]

تحت المجهر: قراءات متقاطعة
لسليمان بشير دياني وجان لو أمسيل

رؤية مزدوجة

لننبّه القارئ من البداية إلى أنه، وهو يتصفّح كتاب المحاورات هذا، سوف يرى الأمور بنظرة حَوْلاء؛ أولًا لأن المتحاورين، سليمان بشير دياني وجان لو أمسيل ، يمارسان في الغالب تقاطع النظر في القضايا التي يتناولان، ولا يهتمان دومًا بأن يتوصّلا إلى تفاهم تام؛ ثم لأنهما يستعيدان باستمرار نظرات بلوراها في مكان آخر، في كتبهما السابقة أو مقالاتهما؛ وأخيرًا لأن حوارهما يراكِب بشكل منتظم، ومن خلال مناقشة ذلك، تيارين نظريين ونقديّين هما الدراسات ما بعد الكلونيالية والفكر الدّيكلونيالي[2]، اللذين نجهَد أحيانًا في تمييز تخومهما واختلافاتهما العينية.

إن هذه الكلمة التمهيدية لا تروم إذن أن تستبدل بتلك النظرة المزدوجة تركيبة معينة، ولا أن تبيّن كيف أن المؤلفين، وهما يستعرضان استدلالاتهما، يريان بعيون حولاء وجهات نظر أخرى. إننا سنذكّر فقط بالإطار الذي تبلورت فيه الدراسات ما بعد الكلونيالية والدّيكلونيالية، كي نستعرض فيما بعد لماذا سليمان بشير دياني وجان لو أمسيل يتقاربان جدًّا في نهاية المطاف في مسيرهما الخاص. وسوف يمكننا أن نرى بشكل أفضل ما يقرّب بينهما، وفي أي شيء يمكن لكتاب المحاورات هذا أن يساعد القارئ، لا على أن يبلور «رؤية عليمة»، وإنما فقط وجهة نظر مختلفة تنزاح عن التعارضات التقليدية بين الأبيض والأسود، في كل القضايا المطروحة هنا.

---

(1) أنطوني مانجون Anthony Mangeon أستاذ الآداب الفرنكفونية بجامعة ستراسبورغ. وقد أصدر العديد من المؤلفات عن آداب إفريقيا والأنتي وأمريكا السوداء، في علاقتها بالمعرفة:
La Pensée noire et l'Occident (2010), *Postures postcoloniales* (2012), *Anthropolitiques* (2015), *Crimes d'auteurs* (2016), *L'Empire de la littérature* (2017).

(2) نظرًا لضرورات أسلوبية وتفاديًا لتعقيد الترجمة وتلبيس المعنى، اخترنا ألا نترجم مفهوم décolonial الذي يعني معارضة الاستعمار، ونكتفي بتعريبه (المترجم).

النظّارات الثقافية

سيأتي يوم، وقد يكون هذا اليوم قد حلّ منذ زمن في بعض الدوائر النضالية أو الأكاديمية، حيث سيتم الحديث عن الدراسات ما بعد الكلونيالية، وعن الفكر المحرّر من الاستعمار بصيغة الماضي. لم يمرَّ، مع ذلك، أكثر من عشرين سنة على بدء الحديث بفرنسا عنها، بل يمكن أن نربطها في التاريخ الحديث للأفكار بـ«منظورات عام 2000».

لقد دخل مجال البحث هذا دخولًا ملحوظًا في العالم الأكاديمي الفرنسي مع كتاب جان مارك مورا، **الآداب الفرنكفونية والنظرية ما بعد الكلونيالية** (1999)، الذي أعيد طبعه مرات عديدة، وبترابط مع مجموعة مقالات أشرف عليها في السنة نفسها مع جان بيسيير (الآداب ما بعد الكلونيالية وتمثيلات الآخر، 1999). وكما يقترح عنوانًا الكتابين، فإن هذا الدخول سيتم تدشينه بالمجالات الأدبية، مع إقامة علاقة وطيدة بين الأدب والتمثيلات و«النظريات».

وفي الواقع، فإن الجينيالوجيات التي تواترت من حينها لم تكفَّ عن الإلحاح على هذه النقطة؛ فما يسمى اليوم «النظرية ما بعد الكلونيالية» قد رأت النور أولًا في شعب الدراسات الأدبية، وفي المقام الأول منها في العالم الأنجلوسكسوني[1]. وسواء أخذنا الدراسة المؤسسة للناقد ومؤرخ الأدب الأمريكي الفلسطيني إدوارد سعيد عن الاستشراق. الشرق كما ابتكره الغرب عام 1978، والتي تُرجمت عام 1980 للفرنسية، أم المؤلَّف الجماعي الرائد أيضًا الذي أشرف عليه بشكل مشترك عام 1989 بيل أشكروفت وغارث غريفيثس وهلين تيفين، والذي تُرجم للفرنسية بعنوان **الإمبراطورية تردّ عليكم. نظرية الأدب ما بعد الكلونيالي وتطبيقاتها**، فإن المنطلق والرهان النقدي يظلان هما نفسهما؛ فمن جهة، يتعلق الأمر بدراسة كيف أن مرحلة التوسع الاستعماري الأوروبي عرفت تبلور تراكُب بين خطابين أنتج بسرعة انغلاقًا في اختلاف جذري مع العالم الغربي؛ وقد تمّ ذلك سواء

---

(1) انظر بالأخص الكتب التي أشرف على تنسيقها:
Neil Lazarus, *Penser le postcolonial, une introduction critique*, Paris, Amsterdam, 2006 ; Marie Claude Smouth, *La Situation postcoloniale, les Postcilonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de la fondation nationale de Sciences politiques, 2007 ; Collectif Write Back, *Postcolonial Studies : modes d'emploi*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2013.

في صيغة علمية (أدب الأفكار ومختلف العلوم الإنسانية) أو في صيغة أكثر أدبية (الأدب التخييلي وخاصة الأدب الغربي (الإكزوتيكي) ثم الأدب الكلونيالي). لكن، يتعلق الأمر من جهة ثانية، وبالأخص، بتبيان كيف أن هذا الآخر نفسه، أو «الآخر بشكل آخر»، قد قام بالردّ على الغربيين في اللغات والأنواع الخطابية (من أدب وفلسفة وتاريخ...) التي فرضها هؤلاء عليه، ويبلور بشكل استرجاعي صورة نقدية للعالم الأوروبي. ذلك ما يشدّد عليه المفكرون الأنغلوفونيون من أصول هندية كغاياتري سبيفاك (بكلمات أخرى، 1987)، أو هومي بهابها (تحديد المستقبل، 1990).

تتّصل الدراسات ما بعد الكلونيالية عمومًا بالتشديد على كون السيطرة الاستعمارية والإمبريالية، وهي تمارس نفسها بشكل مزدوج أي من خلال السلطة والمعرفة أو بالسلاح والتمثيلات، ستنتج في الواقع تأثيرًا متبادلًا، للمستعمِرين على المستغمَرين وللمستعمَرين على المستغمِرين، سوف يشوّش على التعارضات الثنائية والتراتبية بينهما.

وسوف يساهم اصطلاح «ما بعد الكلونيالية» نفسه في هذا التشويش؛ لأنه يُعتبر في الآن نفسه محدّدًا تاريخيًّا، أي ما يأتي بعد الاستعمار وينتج عنه، ومشروعًا نقديًا يحمل إرادة مُجاوزة التمايزات الخُطاطبية أو التعارضية بين الغرب وما ليس غربًا، وبين المستعمِرين والمستعمَرين، وبين العصر الكلونيالي والعصر ما بعد الكلونيالي... وما ينجم عن هذا التشويش هو أن «ما يتعلّق بالكلونيالي»، أي ما يُسمى الذهنيات أو الممارسات، قد استطاع طبعًا الاستمرار في المرحلة ما بعد الكلونيالية، فيما استطاع -بالمقابل- أفراد من مختلف الإمبراطوريات الأوروبية في الماضي إنتاج إشارات نقدية سياسية وشعرية «ما بعد كلونيالية»، بمعنى أنها كانت تستبق، في المرحلة الكلونيالية، عالمًا مستقبلًا متحررًا من أشكال العلاقات والتصورات الاجتماعية السائدة في تلك المرحلة. وهكذا، يمكننا القيام مثلًا بـ«قراءة ما بعد كلونيالية» للتاريخ السياسي والأدبي لهايتي، التي جعلت منها الثورة السوداء التي انتهت إلى إلغاء العبودية وإلى الاستقلال عن فرنسا الاستعمارية أول دولة فعلًا ما بعد كلونيالية، أكثر من الولايات المتحدة الأمريكية، التي رغم استقلالها عن الوصاية البريطانية ظلت العبودية والتراتبية العرقية في أساس علاقاتها الاقتصادية والاجتماعية.

وهكذا صار لفظ «ما بعد الكلونيالية»، وبشكل ما، المرادف لـ«لعداء

للاستعمار». وهذا المصطلح، بحفاظه على ضرورة التحرُّز من الاستعمار يلزم استكماله فيما وراء الاستقلالات التاريخية للمستعمرات القديمة من فرنسا وإنجلترا، صار قابلًا للتملُّك من قِبل مختلف الأوساط النضالية، خاصة الأوساط الجمعوية، أو تلك التي تهتم بتاريخ الهجرة. وهكذا أيضًا يمكننا الوقوف على لحظة ثانية، في أواسط سنوات الألفين، تمثّلت في انبثاق بارادِغم ما بعد كلونيالي بفرنسا. وهذه اللحظة الثانية تعود في الآن نفسه للصدفة ولروح العصر؛ ففي يناير 2005 تم إطلاق «نداء أهالي الجمهورية» الذي كان، بضعة أشهر على الذكرى الستين للانتفاضة الجزائرية التي سحقتها فرنسا في سطيف يوم 8 مايو 1945، يستهدف إنشاء «المجالس ما بعد الكلونيالية لمناهضة الاستعمار» والتنديد من خلال ذلك بالتجذر الذي تعرفه الأمة الفرنسية لأشكال الهيمنة والتمييز التراتبي الموروثة عن المرحلة الكلونيالية.

وبضعة أسابيع قبل انتفاضات الضواحي الباريسية في نوفمبر 2015، حين صدر الكتاب الجماعي **الشرخ الكلونيالي**، الذي كان أغلب المساهمين فيه متحدرين من الوسط الجمعوي أو العالِم (كالجمعية من أجل معرفة إفريقيا المعاصرة)، حظي بدوره بصدى واسع، على الرغم من أنه في الواقع لم يكن يقوم سوى بإعادة تقْنين شعار سياسي كان موضة ما بعد كلونيالية («الشرخ الكلونيالي») الذي كان عشر سنوات قبل ذلك وراء أول انتخاب لجاك شيراك لرئاسة الجمهورية.

لقد شهدت السنوات من 2005 إلى 2007 تكريس العديد من المجلات (إسبري، هيرودوت، لابيرانت، موڤمون، ميلْتنيد) لملفات خاصة للدراسات ما بعد الكلونيالية، فيما شُنّت عليها حملة بطولية شهمة ونقدية قادها الأنثربولوجي جان لو أمْسيل (**الغرب المُنهَك، تحقيق في ما بعد الكلونياليات**، 2008) وعالم السياسة جان فرانسوا بايار (**الدراسات ما بعد الكلونيالية، كرنفال أكاديمي**، 2010)، تم الرد عليها بكتاب جماعي صدر عن الجمعية من أجل معرفة إفريقيا المعاصرة ومنشورات لاديكوفرت بعَنوان: **القطائع ما بعد الكلونيالية، الوجوه الجديدة للمجتمع الفرنسي** (2010).

كانت النار حينها تبدو متأجّجة بين المثقفين الأفارقة، كالمؤرخ السنغالي ممادو ضيوف والفيلسوف الكاميروني أشيل مبيمْبي، والمثقفين الفرنسيين

«الإفريقانيّين». لقد قام هذان المفكران، انطلاقًا من تكوينهما وإصداراتهما المخصّصة للدراسات الإفريقية، كمجلة دفاتر الدراسات الإفريقية التي أشرف عليها جان لو أمسيل لما يناهز الثلاثة عقود، ومجلة السياسة الإفريقية التي أسسها جان فرانسوا بايا عام 1980، بممارسة نقدية لما بعد الكلونيالية. والكتاب الحالي يقوم، بشكل ما، بالاستعادة العمومية لهذا الحوار، الذي لم ينقطع في الواقع، ولم يسلم من سوء التفاهم القائم.

أين توجد نقطة الجدال، ومن ثَمّ نقطة الخلاف؟ يمكننا القول بالجملة إن الإفريقانيين يعيبون على ما بعد الكلونياليين زغمهم «اختراع العجلة من جديد»، ومن ثمّ العودة للسقوط في بعض المزالق ذات المنزع الجوهراني والثقافوي التي سقط فيها بعض سابقيهم (كليوبولد سيدار سنغور وإيمي سيزير وفراز فانون وألبير ميمّي) في الوقت الزاهر للزنوجة والنقد المناهض للاستعمار. أما ما بعد الكلونياليين، فإنهم يسخرون، من جهتهم، من نزوع الإفريقانيين إلى اختزالهم في مجرّد تابعين لشيوخ لامِعين ولأسلاف معيّنين، فيما أنهم، بوصفهم ما بعد كلونياليين، يعتبرون انتسابهم إليهم أمرًا أكبر من أن يكون مجرد إسقاط استيهامي لـ«جوهرانية استراتيجية»[1] جديدة.

وفي الأخير، فإن الرهان الأساس لهذا الخلاف كان من دون شك هو التالي: إلى أي حدّ يمكن القيام بالانزياح عن مركزية الفكر الغربي الذي أثّر في مؤسسي النقد المناهض للاستعمار أنفسهم، للعودة إلى تقاليد فكر أكثر استقلالية وأهلية؛ وإلى أي حدّ يكون هذا الانزياح محتملًا أو ممكنًا في قلب الفكر الغربي نفسه؟ وبطريقة مختصرة، هل كان من الممكن «إفقاد أوروبا لمركزيتها» بجعلها قطبًا للتفكير وتقليدًا للفكر من بين أقطاب وتقاليد أخرى من غير حضور مهيمِن أو من غير تفوُّق؟ هل كان من الممكن إرساء أنواع حوار أخرى بين نقط وتقاليد فكرية مختلفة في الجنوب، من غير المرور المنهجي بالوساطة الغربية؟ ولا شك أن القوة والأهمية المتزايدة لهذه الأسئلة، المتصلة بتقاطب جذري للمواقف مع أو ضد الفكر ما بعد الكلونيالي، هي التي يمكنها أن تفسر الانزلاق التدريجي نحو بارادغم جديد هو الفكر الدّيكولونيالي.

---

(1) انظر بخصوص هذه النقطة أيضًا:

Soulaymane Bachir Diagne, Léopold Sédar Senghor. *L'art africain comme philosophie*, *Riveneuve*, Editions, 2007, p. 13 -14.

إن هذا الفكر، وكما يوضح ذلك جان لو أمسيل في أوقات متعددة، قد وجد لنفسه تكوينًا آخر غير النظرية ما بعد الكلونيالية التي أرساها إدوارد سعيد والمفكرون الأستراليون والهنود. فالفكر الدّيكولونيالي ينطلق، بالتأكيد، من العريضة المبدئية نفسها، أي أن من اللازم الأخذ بعين الاعتبار لوجهة نظر المستعمَرين التي تمّ تحجيمها في الآداب الكلونيالية سواء كانت تخييلية أم فكرية، عبر تبنّي وجهة نظر «التابع» أو «الدّوني». بيْد أن الفكر الديكلونيالي يمارس تجذيرًا لهذا الاختيار النقدي بطريقة مزدوجة. أوّلا بالعودة بانبثاق التراتبيات الكلونيالية الحديثة لعصر اكتشاف أمريكا (1492)، ثم بإرساء صيغة جديدة للسيطرة الاجتماعية والاستغلال الاجتماعي، التي صارت تقوم على مفهوم العرق.

لقد تمت بلورة هذه الأطروحات بشكل جماعي على يد العديد من المفكرين الأمريكيين الجنوبيين كالسميولوجي الأرجنتيني والتر مِنغولو، والفيلسوف المكسيكي إنريكي دوسل، والسوسيولوجي البورتريكاني رامون غروشفوغل والسوسيولوجي البيروفي أنيبال كيخانو. وقد تجمّع المنظّرون الديكلونياليون في مجموعة متعددة التخصصات سموها «مجموعة M/C»، وعملوا من حينها على تعزيز تواشج الحداثة وتفكيك الاستعمار باعتبارهما ظاهرتين متزامنتين ومترابطتين في المكان والزمان حتى الوقت المعاصر. يشدّد الديكلونياليون أيضًا على التصادم أو التسوية في هذه الحداثة نفسها بين العقلانية الديكارتية بثنائياتها المختلفة وعلاقاتها التراتبية (بين الروح والجسد وبين الإنسان والطبيعة، بما يعنيه ذلك من هيمنة الأول على الثاني)، والعقل الكلونيالي (حيث على الإنسان الأوروبي نفسه أن يسيطر على غير الأوروبيين، واختزالهم في وضعية شبه حيوانية تجعلهم أجسادًا آلات، كي تستحوذ على الوظائف الفكرية باعتبارها تعود لها وحدها).

وقد كان من تبعات ذلك نتيجتان هامّتان حسب الفكر الّديكلونيالي؛ ثمة من جهة، الإقامة التدريجية، لكن المبكّرة، لنظام عالم رأسمالي منظّم لفائدة أوروبا وحدها، وتعبئة الاستعمار والعنصرية باعتبارهما مبدأيْ تقسيم وتنظيم للعمل على المستوى العالمي، ومن جهة ثانية، الإرساء المتصل بذلك لإبستيمي مركزي أوروبي، وجيوسياسة للمعرفة حيث وجهة النظر الأوروبية (وبالأدق وجهة نظر الإنسان الأبيض الغربي) تأخذ مكان الله باعتباره المقياس الوحيد لكل معرفة ممكنة وكونية، رافضةً في الواقع التقاليد الفكرية وأشكال المعرفة غير الغربية في مجال المعتقدات والفكر

السحري أو البدائي، ولو في الشكل الفولكلوري البسيط.

لقد لاحظ الفكر الديكلونيالي أن هذا التنظيم اللامتكافئ للعالم مستمر اليوم في أشكال أخرى؛ فعلى الرغم من موجتي الاستقلالات (في أمريكا اللاتينية في القرن الثامن عشر وفي إفريقيا وآسيا في القرن العشرين)، تستعيد الرأسمالية الشمولية البنيات الثنائية البنيوية للنظام العالمي الذي يقسم سكان المعمور إلى بيض وغير بيض، وإلى مركز ومحيط وشمال وجنوب وأعلى وأدنى، الخ. ونظرًا لذلك، فهو يقترح كما يدل على ذلك اسمه، تصفيةً للاستعمار تكون جذرية تمر من جهة بإعادة الاعتبار للأشكال القديمة وغير الغربية للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي، وكذا بالبحث عن أشكال جديدة للتضامن، ومن جهة ثانية من خلال قطيعة أساسية مع المركزية الأوروبية الإبستمولوجية والثقافية ومع تجسيدها المزعوم للعلمية والكونية.

إن هذا النقد للمركزية الأوروبية ليس أمرًا جديدًا بالفعل؛ فمنذ أكثر من قرن قام الأنثربولوجي الأمريكي ذو الأصل الألماني فرانتز بُواس بالتنديد بـ«النّظّارات الثقافية» لما سمّاه بـ«النزعة الشمالية»، محيلًا إياها إلى الإحساس بالفوقية الذي يمنحه للإنسان الأبيض تملُّكه للطبيعة[1]. ولقد شدّد بُواس حينها على أن ظهور وجهة نظر علمية حقة لن يتمّ إلا بتصحيح «قِصَر النظر المفهومي» هذا، وبالتخلي -بالأخص- عن الأوهام الغائية التي تعتبر الإنسان الأبيض «إمبراطورية في إمبراطورية»، وثقافتَه عبارة عن وِجْهة، إن لم تكن مصيرًا لكافة الثقافات الأخرى المنذورة طبعًا لأن تقتفي خطاها من البربرية إلى الحضارة، ومن التقليد إلى الحداثة ومن الجماعة إلى الفرد ومن الاستبداد إلى الديمقراطية.

وسوف يمدّد الفكر الديكلونيالي بدوره زمن هذه المركزية الأوروبية، ومعها التعارضات الثنائية والتطورات الخطّية المطلقة التي يقيمها بين الغرب وبقية العالم («الغرب وما عداه»). بيد أن الفكر الدِّيكولونيالي سيسير أبعد من ذلك، باعتبار أنه لا يكتفي فقط بالدفاع عن «التعددية الإبستيمية»، أي عن اعتراف بالكسمولوجيات أو الإبستمولوجيات التقليدية التي لها كرامتها المعرفية المشروعة شرعيةَ العقلانية العلمية التقنية الغربية. وهو يوضّح أن هذه المعارف التي تكون في الغالب محلية أو «أهلية» هي اليوم ذات

(1) Boas, «*Human Faculty as Determinated by Race*», The Shaping..., op. cit., p. 221 -22.

قيمة وتتعرض للأطماع والاغتصاب من قِبَل القوى الاقتصادية والصناعية الغربية نفسها، وذلك في إطار تحولات جديدة للرأسمالية الشمولية التي انتقلت من استغلال «الرأسمال الطبيعي» (المواد الأولية والمنتجات المشتقة منها) إلى رأسمالية «الرأسمال البشري» الذي أضحى يثمّن معارف مختلف الفاعلين الاجتماعيين وكفاءاتهم وتجاربهم.

إن هذا العصر الجديد للرأسمالية، المغرفي بشكل ما لأنه يمنح دورًا هامًا للمعارف، ومن ضمنها المعارف الأكثر تقليدية التي رفعها فجأة إلى مرتبة «التراث اللامادي للإنسانية»، لم يتخلّ مع ذلك عمّا سماه إنريكي دوسل «عدم تجانسه البنيوي»، أي عن الترابط الجوهري والعروة الوثقى بين الحداثة والكلونيالية. إنه بالأحرى أعاد بزمجتها تبعًا لحاجاته وأهدافه الجديدة. وهكذا فإن التنوع البيئي، كما المعارف التقليدية، سيغدو بذلك «الذهب الأخضر» في إطار تنمية سوف يتم تصورها بوصفها تنمية مستدامة، وصرنا نشهد إعادة للاعتبار والقيمة، في شكل ما بعد حداثي، لمعارف أخرى غير علمية وغير عقلانية وغير غربية كانت حتى ذلك الوقت مُقصاة من المعرفة المشروعة.

لكن، في هذا الإطار الجديد ما بعد الحداثي وما بعد الكلونيالي، بالمعنى الحرفي للمصطلح، ظلت التراتبية صارمة بين الجنوب الخاضع للسيطرة وبين الشمال المسيطِر، وظل نقل المعارف يسير في اتجاه وحيد، والصناعات الصيدلية والغذائية والبيوتقْنيات الغربية تملك الحق في أرشفة المعارف التقليدية ومختلف أنواع التراث التكويني والمحافظة عليها، وأيضًا منحها شهادات الابتكار، وذلك خدمة لمصالحها وحدها. ومن هذا المنظور، فإن ما بعد الحداثة وما بعد الكلونيالية لا تعنيان نهاية الحداثة وأساسها الكلونيالي، بل هي بالأحرى إعادة تنظيم وامتداد لها: «فكما أن الكلونيالية هي الوجه الآخر المشكّل للحداثة، فإن ما بعد الكلونيالية هي المقابل البنيوي لما بعد الحداثة. ويشكل ما بعد الكلونياليين الصيغ الجديدة للكلونيالية التي تمّ تحيينها في المرحلة ما بعد الحداثية لتاريخ الغرب»، كما قال الفيلسوف الكلومبي سنتياغو كاسترو غوميز[1]. وهو يتفق في ذلك مع النقد الذي قام به منذ 1992 الفيلسوف الإنجليزي الغاني كُوان أنطوني أبياه، حين سخر هذا الأخير مما بعد الكلونيالية باعتبارها «الشرط الا يمكن

(1) «Le chapitre manquant d'*Empire*. La réorganisation postmoderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste», *Multitudes*, n° 26, automne 2006, p. 34.

أن ننعته ببعض الشراسة أنتلجنسيا كمبرادورية، أي مجموعة محدودة نسبيًا من الكتاب والمفكرين ذوي الأسلوب الغربي والمكوَّنين على الطريقة الغربية، الذين يشتغلون سماسرة في التجارة التي تقيمها الرأسمالية الغربية مع الخيرات الثقافية للمحيط»[1].

سيلاحظ القارئ في الصفحات التالية العديد من نقط الالتقاء في نظرة سليمان بشير دياني ونظرة جان لو أمسيل والفكر الديكلونيالي؛ فالمفكّران يتقاسمان معه، بالأخص، نقدًا لاذعًا للمركزية الأوروبية وتماهيها المغلوط مع الكوني. كما أنهما يفصحان بالشكل نفسه عن ارتيابٍ كبيرٍ إزاء «القطائع ما بعد الكلونيالية» المزعومة، حين لا تقوم هذه الأخيرة سوى باستعادة التراتبيات المعتادة وبالأخص الهيمنة الشمولية للغرب، وذلك من خلال قلب بسيط للسمات المميّزة أو القيم المتصلة بالعوالم غير الغربية. إن نقد جان لو أمسيل لما بعد الكلونيالية باعتبارها «حيلة جديدة للعقل» سواء كان هذا العقل كلونياليًا أم «إثنولوجيًا» فحسب، والتنديد الموازي لسليمان بشير دياني بـ«الكلونيالية الإبستمولوجية»، ورغبتهما المشتركة في «القطع مع الآلية الديكارتية التي منحت فلسفتها لعملية تحويل ‹الطبيعة› إلى «موارد طبيعية»»، ورغبتهما في القيام استرجاعيًا «بصياغة تاريخ للفلسفة بإفريقيا» تندمج تمامًا، في الآن نفسه، في تاريخ الفلسفة في العالم الغربي وفي «تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي عمومًا»، هي نقط اتفاق، و أيضًا حركات ديكلونيالية تمثل توافقًا حقيقيًا بين المفكّرين. والنقط الأخيرة تغدو بارزة بشكل واضح حين نستكشف مؤلفاتهما. ولهذا الغرض، فإن القيام بخطوة للوراء أمر ضروري سيمكّننا من رسم خطوط الحوارات التي ستلي هذه المقدمة، لكي نحدد النقط التي يمكن أن يتلاقى فيها مسيران متوازيان ومتمايزان.

سليمان بشير دياني وفلسفة الترجمة

يكفي أن نلقي نظرة سريعة على ببليوغرافية سليمان بشير دياني لكي نتأكد من أنه صاحب مؤلفات عميقة ومتنوعة؛ لأنها تنتظم وفق مسالك ثلاثة؛ فنجد فيها أولًا مؤلفات مكرّسة للعديد من المفكرين الغربيين (جورج بول، هنري برغسون)، ونجد أعمالًا مكرسة، بشكل خاص،

(1) Kwan Anthony Appiah, *In My Father house. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 149.

للإبستمولوجيا النقدية عن الفكر والمنطق المتصلة بالرياضيات والجبر بالأخص (**بول، طائر الليل في عز النهار**، 1989 أتبعه بتحقيق كتاب **قوانين الفكر**، صدر عام 1992). تلتها مؤلفات مكرسة للممارسات الفلسفية في العالم الإسلامي (**الإسلام والمجتمع. الوفاء والحركة في فكر محمد إقبال**، 2001؛ **كيف نتفلسف في الإسلام؟**، 2008)؛ ويُضاف إلى ذلك، أخيرًا، أبحاث عن الممارسات الفلسفية في إفريقيا، سواء تعلق الأمر بالكتاب المعنون بـ: **ليوبولد سيدار سنغور. الفن الإفريقي باعتباره فلسفة** (2007)، أم مؤخرًا **حبر العلماء. تأملات في الفلسفة في إفريقيا** (2013).

إن الفيلسوف السنغالي يمارس، بالتأكيد، تفكيرًا في مفترق الطرق بين المباحث والعوالم، وهو يجسد بذلك شكلًا، من الفكر، عابرًا للثقافات وللقارات والعصور بحيث لا يكف عن ربط الأواصر بينها. وحين نتأمل عن قرب مؤلفات سليمان بشير دياني، فإنها في الواقع تبدو موسومة بضرورتين؛ ضرورة التجذر في التقاليد الفكرية «الخصوصية» (المنطق الرياضي، العالم الإسلامي، العالم الإفريقي) من جهة، وضرورة خلق الحوار بين هذه التقاليد من جهة ثانية.

في كل مرة يتحدث فيها سليمان بشير دياني عن الفيلسوف الإنجليزي جورج بول، فهو يحرص على التذكير، بعد ديكارت بالأخص، أن الجبر جاء إلى أوروبا عن طريق العالم العربي، وأن علينا ألا يغيب عن ذهننا وجود تقاليد فكرية حاملة لصرامة عقلانية مماثلة. وبما أن كل الأشياء متساوية كما في عقلٍ منذورٍ للتوازي، فإن سليمان بشير دياني يشدّد على أن فعل التفلْسف، كما تطور في العالم الثقافي الإسلامي، أتاه هو أيضًا، وبشكل كبير، من اليونان القديمة التي ربط معها المفكرون العرب والفرس علاقة حوار عبر ممارسة ترجمة كتاباتها الفلسفية. بل إن هذا الحوار قد استمر في مجالات إسلامية أخرى؛ فالمفكر الهندي محمد إقبال مثلًا قد أقام تفاعلًا فلسفيًا مثمرًا مع أعمال فلاسفة أوروبيين كفريديك نيتشه وهنري برغسون.

وحين نتحدث عن الترجمة، فنحن نعني طبعًا التقاليد المكتوبة والتغييرات الضرورية التي تلحقها. فسليمان بشير دياني، وهو يتناول مثلًا المباحث الفكرية المختلفة التي غذّت المكتبة الإسلامية، يركز منها على ثلاث ممارسات خطابية: علم الكلام والفلسفة والتصوف. فهو يرى أن التفكير الفلسفي يُجاوِز حدود مجال الفلسفة كي يتبدّى في ممارسات إنسانية

أخرى كالفن مثلًا. من ثم، فهو يهتم ببعدين اثنين متكاملين.

يعير سليمان بشير دياني إذن أهمية كبرى لمسألة الصيرورة الفلسفية للغات. فهو يعتبر أن كل فكر يتكوّن ليس فقط في لغة معينة، وإنما أيضًا في اختبار انتقالها إلى لغة أخرى أو ترجمتها إليها. وهكذا، فلقد كرّس طوال سنين عديدة تحاليل رائعة لتحول العربية إلى لغة فلسفية (كيف نتفلسف في الإسلام؟)، عبر ترجمة النصوص اليونانية، وعمومًا لكافة ممارسات التفلسف في اللغات غير الأوروبية، وخاصةً منها اللغات الإفريقية (حبر العلماء).

وتكملةً لهذه الملاحظة، التي يمكن أن تحضن ضَربًا من النسبية المفاهيمية أو على الأقل اللسانية، يقوم المفكّر السنغالي بملاحظة أخرى تكاد تكون النقيض لها. فسليمان بشير دياني، وهو يذكّر بأن الفكر يمكنه، من خلال الكتابة الرمزية، أن ينفلت (خاصة في الجبر) من تحديدات لغة معينة، ومن ثمّ التواتر بطريقةٍ غير الطريقة الشفهية، يقوم بالتركيز على ما يمكن أن نسميه «كونية معرفية» تُجاوز دومًا اختلاف اللغات والثقافات.

وأخيرًا، فإن مسألة الحوامل الرمزية للغة تُجاوِز البعد اللساني الضيق بما أن ممارسات أخرى يمكن أن تنتمي لمجال التفلسف وإثارة الفكر بدورها. ونحن نعلم في الغرب، منذ كتابات مؤرخ الفن دانييل أراس، أن «الفن التشكيلي يفكّر»، أي أنه ينتج الفكر ويُمَشهده بطرائق في التصوير غير لغوية (كالتأطير والمنظور والتأليف)[1]. لكن سليمان بشير دياني، في البحث الذي يخصصه لليوبولد سيدار سنغور، يبيّن أن الفن (وخاصة النحت) هو أيضًا بإفريقيا طريقة لإنتاج الفكر، بل هو «ضرب من ضُروب مقاربة الواقع»، «مثلما أن المعرفة العلمية ضرب آخر منها». فمن وجهة النظر هذه، «يكون الفن الزنجي فلسفةً» باعتبار أن بالإمكان «تأويله كما لو كان ملاحظات فلسفية عن طبيعة العالم»[2].

فيمَ يفكر الفن الإفريقي إذن باعتباره تعبيرًا فلسفيًّا؟ يجيب سنغور بالإلحاح على «الإيقاع باعتباره قوة ناظمة تصنع الأسلوب الزنجي»، في الوقت نفسه الذي يظل فيه الإيقاع أولًا مظهرًا «لقوة حيوية»، أو بالأدق لنزعة حيوية للقوى. إن هذا الجواب يمكن تقريبه طبعًا مما يقترحه محمد

(1) Daniel Arasse, *Histoire de peinture*, Paris, Gallimard, 2006.

(2) S. B. Diagne, *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*, *op. cit.*, p. 12 et 44.

إقبال، حين يصف هذا الأخير عملية التفلسف في الإسلام باعتبارها «حركة في الفكر» (الإسلام والمجتمع المفتوح).

إن الأمر يتعلق فعلًا بعملية مدهشة وصعبة أنجزها سليمان بشير دياني حين قام في كتابه **برغسون ما بعد الكلونيالي**[1] بالتركيز على بعض الأفكار الهامة لمحمد إقبال وسيدار سنغور مقربًا إياها بإشعاع الفلسفة البرغسونية في الفكر غير الأوروبي. فلدى الفيلسوف الهندي، يشكل «مفهوم الاجتهاد الفقهي والشرعي، الذي يُترجَم أحيانا بجَهد التأويل» أو «بالحركة في الفكر»، طريقةً «لتحريك الإسلام»، وذلك بجعله، عبر برغسون، يترابط مع «فلسفته الحيوية». وهكذا ينبغي فهم الحياة باعتبارها تجديدًا دائمًا لوجود الله في العالم، وكسمولوجيا القرآن باعتبارها «تطورًا خلاقًا» حسب بعض الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية التي يتم الاستشهاد بها مرتين. وبالشكل نفسه فإن زنوجة سنغور، وهي تلحّ على العاطفة وتتجذّر في أنطولوجيا دينامية (الوجود قوة) وتمنح الامتياز للرقص والإيقاع باعتبارهما «كوجيطو جسديًا»، تنطلق مباشرة من «ثورة 1889»، حين نشر برغسون كتابه **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، وقام بالتذكير بالطبيعة العاطفية الأولية للعقل البشري.

إذا كان برغسون يحظى بهذا الاهتمام الكبير من لدن سليمان بشير دياني، فليس ذلك فقط لأنه يمكّنه من القيام بوَساطة بين مفكّرين متمايزين ثقافيًا ومتباعدين دينيا، كالمسلم الهندي محمد إقبال والكاثوليكي السنغالي ليوبولد سيدار سنغور. وبغض النظر عن إلحاح برغسون على البعد العاطفي، قام أيضًا بتفكيك التعارض بين العقلية البدائية أو السابقة على المنطق والفكر المتحضّر أو العقلانية في كتابه الأخير **مصدرا الأخلاق والدين**[2] (1932). فبرغسون إجمالاً ليس فقط مفكر الانطلاق الحيويّ، وإنما أيضًا فيلسوف تعايش المتناقضات وتوحُّدها في الكل الذي هو الفرد. من هذا المنظور، يمكننا القول إنه مفكرٌ «ما بعد كلونيالي» سابق لأوانه بما أنه، حسب سليمان بشير دياني، لا يكف عن الإلحاح على الهُجنة المتأصّلة في الكائن البشري (الذي هو في الآن نفسه جسد وروح وعاطفة وحكم وإيمان وعقلانية)، وأنه يرفض في خضمّ ذلك التعارضات المصطنعة والثنائية بين الغربيين وغير الغربيين التي أشاعتها الإثنولوجيا في عصره، وخاصة من خلال مؤلفات لوسيان ليفي بروهل.

(1) وقد قمنا بترجمته بعنوان: **برغسون ما بعد الكلونيالي**... وصدر عن دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2018 (المترجم).

(2) الذي قام بترجمته إلى العربية سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، ونشرته دار العلم للملايين ببيروت، عام 1984، بعنوان: **منبعا الأخلاق والدين**.

إذا كان علينا أن نختصر أيضًا الموقف الفلسفي لسليمان بشير دياني، فعلينا أن نلاحظ أنه يجسد هو أيضًا فكرًا للمفارقِيّة paradoxisme متعارضًا مع الأفكار الرائجة في زمنه. فبما أن المفكر السنغالي يعارض الفكرة الرائجة بأن إفريقيا أرض الشفهية، فهو لا يكفّ عن استرجاع الوجود القديم والدينامي للتقاليد المكتوبة (ومن ضمنها التقاليد الفلسفية) بإفريقيا، مثلًا مع مخطوطات تمبكتو. وضدًا لفكرة أن اللغات والهويات الثقافية هي وحدات متمايزة ذات تخوم صلبة، نُلفيه يبرهن على أنها في الواقع دائمًا ذات طابع سائل، وأنها تستمد دومًا من الآخرين بعض العناصر التي تشكلها، وأنها تتحدد بالاشتباك أو بالاتصال مع الهويات واللغات الأخرى عبر الترجمة. وأخيرًا، وبقَبولنا جدلًا أن المرء يمكن أن يكون «زنجيًّا أو أن يفكر على تلك الشّاكلة، فهو لا يجعل أبدًا من هذه الميزة خصّيصة فقط «للسود» بإفريقيا أو لأفارقة الشّتات، وإنما يلح على العكس من ذلك على أهمية الهجْنة والتعدّدية الداخلية لدى كل فرد وكل ثقافة.

كتب سليمان بشير دياني في بحثه لعام 2007 الذي كرّسه لسنغور: «حين يبحث المرء عن الأصلي والأصيل، فإنه يُرَدّ دومًا إلى هُجْنته وإلى اكتشاف أننا كائنات متعدّدة»، إلى درجة أن «كل حضارة إنسانية في النهاية ليست كذلك إلا لأنها هجينة»[1]. إنه درس يمكن للقارئ أن يستشفّه بسهولة من محاورات هذا الكتاب، بحيث إن هذا الدفاع عن «التلفيقية الأصيلة» سيشكل أيضًا علاقة تواطؤ بين فكر سليمان بشير دياني وفكر جان لو أمسيل.

جان لو أمسيل، أنثربولوجيا من دون تنازلات

إن ببليوغرافيا أعمال جان لو أمسيل، كما تقدم نفسها، يمكنها أيضًا أن تكون لنا مصدر تشويش، فهي تتزايد كل سنة بكتاب وتنفتح باستمرار على آفاق وموضوعات جديدة للبحث. ومع ذلك، فإن الفكر الذي يخترقها، بثرائه وبطابعه الرائد وغير البسيط، يحمل طموحًا كبيرًا للتركيبية. فهو فكر يبدو في الأخير «من غير تنازلات»، بكافة معاني هذه العبارة.

وبما أن جان لو أمسيل ينتمي لأفضل تقليد أنثربولوجي، فلا شيء

(1) S. B. Diagne, *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*, *op. cit.*, p. 155-156.

يخص الإنسان أضحى غريبًا عليه، وفضوله الفكري لا يعرف حدودًا؛ غير أنه فضول لا يساوم في العديد من المتطلبات والمبادئ. إن نظرته ترفض مثلًا كل أنواع الجوهرانية[1] وتعارض كما نظرة سليمان بشير دياني بالأخص كل عمليات الثَّقفَنة culturalisations أو الحضر القاري للفكر الذي يمكن أن يحبسه في مفاهيم أو دوائر محدَّدة سلفًا كالفكر الأوروبي والفكر الإفريقي أو الفكر الهجين، الخ. وهي تستهدف بعد ذلك مُجاوزة التعارضات الثنائية وكافة التراتبيات التي يتم تقديمها على أنها طبيعية، وذلك قصد الدفاع عن كونية ملموسة لكافة الثقافات في انفتاحها على الثقافات الأخرى كلها، وكذا في عدم انغلاقها على محيطها.

إن جان لو أمسيل أنثربولوجي بتكوينه، وقد قام منذ البداية بقطيعة مع المقولات الجامدة للأنثربولوجيا (العرق، ثم الإثنية بوصفها وحدات جامدة)، رافضًا بشكل موازٍ تحليل الظواهر الاجتماعية والثقافية في مستوى محلي فقط. بدءًا من المؤلفات الأولى (**الهجرات الإفريقية**، 1976، **تجار السافانا**، 1977) حتى الأبحاث الأخيرة (**مدارات سيكولوجية**، 2013، **أنواع الإسلام الإفريقية: التفضيل الصوفي**، 2017)، لم يكفّ المؤلف عن التفكير المتجدّد في توسع الهويات داخل شبكات عريضة، وخاصة الأنظمة التجارية ذات الطبيعة الشمولية كالعولمة المعاصرة.

أما من وجهة نظر إبستمولوجية، فإن مسعاه يظل، بالأخص، جنيالوجيًا، أي مستعدًا لتعرف القطائع الدالة في البراديم، والتي يعتبر أهمها لديه «اندحار المتّصل»[2]. لقد أقامت مختلف حركات التوسع الاستعماري الأوروبي سلسلة من الخُطاطات التعارضية والتراتبية والثنائية في العلاقة بين الغرب وبقية العالم. إن هذه الخطاطات الإثنولوجية أو العرقية قد قطعت السلسة الكبرى من التشابكات والتداخلات والترابطات التي كانت منذ القدم تربط الأوروبيين بالمجتمعات والثقافات والدوائر المعرفية الأخرى. وقد أدى «اندحار المتّصل» هذا بعد ذلك إلى حالتين من الاضطرابات الهامة. تتمثل أولاهما في كون الثقافات التي كانت متواصلة دخلت في علاقات

---

(1) نظرا لورود هذا المفهوم بشكل مستمر في محاورات هذا الكتاب سنقوم بتعريف مختصر له: الجوهرانية essentialisme مفهوم يعود لكارل بوبر، الذي استقاه من أفلاطون. وهو يهتم بالجوهر، أي ما يجعل من كائن معيّن ما هو عليه، وذلك بتعارض مع الظروف العارضة التي تسميها الجوهرانية أحداث أو أعراض، والتي لا تؤثر في جوهر الكائن. وهكذا فإن الجوهر يسبق الوجود ويحدده (المترجم).

(2) J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion, 2001, p. 183.

اختلافية متنامية، أي في «تكوين متفصم» schismogenèse حسب مفهوم الأنثربولوجي الأنجلوأمريكي غريغوري باتيسون[1]. وهكذا انحصرت تدريجيًّا في مواقف تكون أحيانًا متوازية (هي المحاكاتية الشهيرة التي لم يكفّ جان لو أمسيل عن نقد لُعبها وآثارها) وأحيانًا أخرى متكاملة أو تتكيَّف مع بعضها البعض (كعلاقات السيطرة والاستسلام، والمراقبة والاستعراضية، والمساعدة والتبعية، التي تحدث عنها بإسهاب باتيسون).

وهكذا، فإن سيرورات ردود الفعل هذه لم تعضد فقط انتصار «العقل الإثنولوجي» في هذا الطرف وذاك من العلاقة، لكنها غيرت أيضًا المحور المهيمن في معمار الهوية. فلزمن طويل، مال ذاك المعمار إلى تفضيل الأفقية، مندمجًا بشكل حواري بل سجالي أحيانًا، في شبكات أو «سلاسل من المجتمعات» من خلال مجموعات من الروابط الجانبية. في هذا السياق، كانت المجتمعات العمودية تستند، من جهة، إلى منطق الإمبراطورية أو التمييز بين المجتمعات الغالبة والمجتمعات المغلوبة، ومن جهة ثانية، وداخل كل مجتمع، إلى الصراع الطبقي الحتمي الذي يمكن أن يأخذ أحيانًا طابعًا عرقيًا، كما هو الأمر في مجتمعات العالم الجديد التي استشرت فيها العبودية.

لكن، بعد الإمبراطوريات الاستعمارية ثم سقوط حائط برلين، و«بعد وضعية ما بعد الحرب الباردة»، أخذت «المواجهات العمودية»، حسب جان لو أمسيل، وبشكل سريع، شكلًا جديدًا من خلال التخلي عن البراديم التاريخاني والماركسي لصراع الطبقات، الذي كان مع ذلك وليد «حرب الأعراق»، لبثّ روح جديدة في هذا الأخير بالمجاوزة الأكيدة للروابط الجانبية أو «الصراعات الأفقية». وممّا تبقى من العلاقات الاستعمارية فضُلت لنا «هويات عمودية وعرقية» أضحت تقوم بعمليات القطع والتشذير والعزل للأجسام أو الحقول الاجتماعية والفكرية والأدبية والفنية وتقسيمها إلى «قطع» و«حزّات عمودية». إننا نشهد اليوم «عودة قوية للعرق»، وإضفاءً متزايدًا للطابع الإثني على العلاقات الثقافية كما برهن على ذلك الأنثربولوجي بشكل مستفيض (أثْنَنة فرنسا، 2011؛ الحفْر السفر الجدد، 2014).

إن تخيين هذه الهندسات المتغيرة للهويات (تبعا لمحوري العمودية والأفقية وتقلّباتهما التاريخية) أمر ينتمي لأنموذج آخر له أهمية أيضًا في إبستمولوجيا جان لو أمسيل، يتعلق الأمر بالأنموذج الجغرافي وسلّمه

(1) Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit* (1977), Tome I, Paris, Le Seuil, 1995.

الذي يكون في الغالب تابعًا؛ فجان لو أمسيل لم يكفّ عن ممارسة أنثربولوجيا رحّالة في ميادين لها مواقع متعددة، من أوروبا إلى مناطق إفريقيا وأمريكا إلى الهند والبيرو، مرورًا بمالي. هكذا يقوم الأنثربولوجي بالوصل بين عوالم متباعدة، ويقوم بسبك «مسالك» ونسج «شبكات» بينها في مناطق متعددة من العالم؛ من ثَمَّ، فإن أبحاثه يمكن أن تُقرأ باعتبارها أنظمة واسعة للمعطيات الجيوسياسية.

ثمة أنموذج ثالث يمنح لها شبكتها العصبية هو السوسيولسانيات، وبالأخص التداوليات، التي تلح دومًا على اضطراب المرجعيات والطابع الإنجازي الأساسي لأسماء الشعوب والجماعات. إن هذا الإطار السوسيولساني صار مركزيا بدءًا من كتاب روابط (2001) الذي تم التركيز فيه على «انحراف المدلولات المحلية بالعلاقة مع شبكة الدوال العالمية»[1]، فيما جاءت بعده تحقيقات ميدانية أخرى (عن الفن الإفريقي المعاصر وما بعد الكلونيالية أو البدائيات الجديدة) لتلاحق السيرورات المختلفة لـ«المَغجَمة الجديدة» للمفاهيم وكافة ظواهر «الهُجنة» أو «التناوب السَّنني» التي تميز الممارسات الفنية والأدبية والفكرية المعاصرة.

تتمفصل هذه النماذج الثلاثة (التاريخي الدينامي، والهندسي الجغرافي، والسوسيولساني التداولي) في النهاية داخل إشكالية واحدة؛ إذ يتعلق الأمر بالتفكير أولًا وقبل كل شيء في علاقات القوى داخل المجتمعات، كما بين مختلف المجتمعات واللغات والثقافات. وهذه الأخيرة، كما يقول الأنثربولوجيُ، «لا توجد الواحدة جنب الأخرى كما المونادات (الوحدات الجوهرية) اللايبنتزية، من غير باب أو نوافذ. إنها تأخذ مكانها في مجموع متحرك يكون هو نفسه حقلًا من العلاقات. [...] فالنسق ليس سكونيًا مع ذلك؛ إذ إن بعض الثقافات التي كانت في الماضي خاضعةً للهيمنة أضحت مُهيمنة، في الوقت الذي تولد فيه ثقافات وتموت، شأنها شأن النجوم»[2].

تشكّل مسألة «علاقات القوى» بالتأكيد الهمّ الأساس لجان لو أمسيل، والمفتاح السحري لكافة أعماله، بحيث يستكشفها في العلاقات الثقافية واللغوية كما في المنتَجات الفنية والأدبية والفكرية.

---

(1) J.-L. Amselle, *Branchements*, *op. cit.*, p. 7

(2) J.-L. Amselle, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 1990 ; rééd. Rivages, 1999, p. 80-81.

من حوارٍ لآخر

إذن، فإن سليمان بشير دياني وجان لو أمسيل قد تابعا هنا حوارًا بدآه سابقًا بمناسبة صدور العديد من الأبحاث واللقاءات العمومية[1]، وذلك انطلاقًا من مشوارنهما الفكري ومن العديد من الاهتمامات المشتركة بينهما. إن كل مفكر من بينهما يستعيد فكرَه كاملًا ليواجه به مُحاوِره، وذلك في مسألة الكونية ومفاهيم العرق والثقافة والهوية ودور اللغات في الممارسة الفلسفية وفي الفلسفة كما مورست في مختلف المناطق الثقافية، وفي التصورات المختلفة للإسلام وخاصة بإفريقيا، هذه القارة التي يمكن التفكير فيها في الآن نفسه بصيغة المفرد كما بصيغة الجمع.

لكن علينا أن ننبه القارئ إلى أن ما يتم هنا لا يتعلق فقط بأسلوبين في الفكر، وإنما بنمطين متعارضين في الصياغة. فجان لو أمسيل يظل وفيًا لمزاج سجالي، ولنوع معين من الصراحة لا يعير اهتمامًا للمحاذير الخطابية، وهو بذلك يفتح مختلف النقاشات ساعيًا في كل مرة لأن يدفع محاوره إلى التراجع، مُعارضًا، بالأخص، المنطق الجوهراني والثقافوي والاختلافوي الذي يُبطن بعض المقترحات النقدية إزاء الفكر ما بعد الكلونيالي والديكلونيالي بخصوص العلاقة بين إفريقيا والغرب واللغة والفكر والإسلام والفلسفة أو الثقافة والسياسة. إن هذا الأنثربولوجي يتبنّى بذلك موقفًا له نفحة فروسية تعشق المصارعة.

على العكس من ذلك، فإن سليمان بشير دياني، ومن غير أن يمارس بجبْن مُداورة الضربات، ومن خلال الرّد عليها حين يرى ذلك مناسبًا، يرفض أن تُلصق به «جُبّة» المفكر «المركزي الإفريقي الخصوصي والجوهراني». وهكذا فهو يغذي النقاش بطريقة أقل سجالية لكنها بمقدار راديكالية جان لو أمسيل، مُقترحًا «تفكيكًا شاملًا للمركز» يقوم «برفض كافة المركزيات»؛ ليهتم بالتواصلات والتنقلات والتناظرات والتأثيرات المتبادلة بين الأمكنة الثقافية والحقول الفكرية المتباعدة لكن غير المتمايزة في الفضاء والزمن.

لنراهنْ إذن على أن هذه المحادثات التي لا تنازل فيها، في الغالب،

---

(1) عدا كتاب **الغرب المنهك** (2008)، يمكننا مثلاً الاطلاع على القسم الثالث من كتاب جان لو أمسيل، **أنواع الإسلام الإفريقية** (2017)، الذي خصصه لفكر سليمان بشير دياني، وكذا الاستماع للتسجيل الصوتي للنقاش الذي تم بمدينة ليل الفرنسية والذي أذاعته إذاعة فرانس كولتور في برنامج «مسالك المعرفة»، في إطار سلسلة من البرامج والمحاضرات عن «مفكرين من إفريقيا».

والشيقة دوًما، ستثير نقاشات أخرى عند نشرها، ولنتمنَّ أن تحظى قريبا بالترجمة[1] كي تعرف الانتشار الذي تستحق، وتساهم بشكل أكبر وأوسع في النقاشات التي لم تنته بعد عن مسألة ما بعد الكلونيالية وتحولها الديكلونيالي.

(1) يبدو أن رغبة صاحب المقدمة قد بدأت في التحقق، فالترجمة العربية لهذا الكتاب من بين أولى الترجمات المنجزة له عالميا (المترجم).

مقدمة

بقلم سليمان بشير دياني

وجان لو أمسيل

إن كتاب المراسلات، أو بالأحرى المحاورات بالبريد الإلكتروني هذا، بيننا نحن الاثنين، أحدنا عالم أنثربولوجيا والثاني فيلسوف، الذي نعبر فيه من خلال بعض مؤلفاتنا وأعمالنا عن بحث عن إفريقيا بصيغة المفرد والجمع، يتعلق، بالأخص، بما نسميه القضية ما بعد الكلونيالية.

من الصعب التحديد الدقيق لظهور بارادِغم ما بعد كلونيالي ونسبه لمؤلفين محدّدين، وذلك لأسباب عديدة؛ يتمثل أولها في أن هذا الاصطلاح يملك دلالتين اثنتين؛ أنه ظاهرة برزت «بعد» الاستعمار، وهو ظاهرة تعارض الاستعمار وتبعاته في العالم المعاصر، في الجنوب كما في الشمال. ثم إن بارادغم ما بعد الكلونيالية يلزم تصريفه بصيغة الجمع؛ فثمة مؤلفون عديدون مقدار تعدُّد ما بعد الكلونيالية، وداخله يتجاور الأدباء مع السياسيين، ومع المتخصصين الآخرين في العلوم الإنسانية والاجتماعية الذين لعبوا دورًا مبشّرًا فيه.

ومهما كان الأمر، فعلينا من دون شك أن نحدّد ظهور بارادغم ما بعد كلونيالي في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وهو بارادغم في طور التبلور في ظرفية تاريخية عرفت قبل الحرب العالمية الثانية عمليات تمرد وانتفاضات في العالم الخاضع للوصاية الاستعمارية، كانت تشير حينها إلى أن تلك الظرفية لا يمكن لها الاستمرار. وهكذا، فإن مؤتمر برازافيل الذي دعا له الجنرال دوغول عام 1944 قد اعترف، على الأقل بالنظر للدور الذي لعبته المستعمَرات في تحرير أوروبا من النازية، أن النظام الاستعماري لا يمكنه الاستمرار إلا بإعادة بنائه على أسس جديدة. بل إنه في الواقع صار محكومًا عليه بالأفول كما أبرز ذلك استقلال الهند والباكستان عام 1947.

كانت تلك الفترة أيضًا مرحلة عرفت فيها القوّتان الكبريان المنتصرتان في الحرب؛ أي الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، التعارض التام في

مسألة الهيمنة، بحيث إنهما، على الرغم من اختلاف الدواعي والأشكال، كانتا تشتركان في معارضة الاستعمار بأشكاله القديمة كما كانت أوروبا قد أرسته. إنها الفترة التي أخذت فيها الولايات المتحدة، بالأخص، مكان أوروبا في الهيمنة على بقية المعمور؛ حيث استُبدِل بالثنائية القديمة «متوحش/متحضّر»، التي كانت تقوم عليها سيطرة القوى الاستعمارية على إفريقيا وآسيا وأقيانوسيا، مفهوم «المنطقة الثقافية». من ثمّ فإن مفهوم تعدّد الثقافات الإنسانية وتساويها، الذي كان في قلب الأنثربولوجيا الثقافية الأمريكية لدى فرانز بواس Franz Boas وتلامذته، سوف يُضحي أيضًا في أساس العديد من النصوص ما بعد الكلونيالية.

يمكننا أن نعتبر أن التاريخ الحقّ لما بعد الكلونيالية يبدأ مع مؤتمر باندونغ بإندونيسيا عام 1955، الذي جمع تسعة وعشرين بلدًا إفريقيًّا وآسيويًّا، والذي يُعتبر تاريخ دخول البلدان المستقلة التي تسمى «بلدان العالم الثالث» للساحة الدولية. وقد تضمن القرار الأخير لهذا المؤتمر الدولي إدانة للاستعمار والإمبريالية عمومًا، وبخاصة نظام الأبارتهايد بجنوب إفريقيا، وفرنسا التي كانت حينها إحدى القوتين الاستعماريتين العُظميَيْن بإفريقيا. تنضاف إلى ذلك إرادة البلدان المشاركة في أن تعتبر نفسها بلدانًا تلتزم بـ«عدم الانحياز» لإحدى الكتلتين العُظميين، أي الكتلة السوفييتية والكتلة الغربية، وهي الإرادة التي كانت تعلن ربما أيضًا عن إرادة التخلص من الإيديولوجيات التي تهيمن في تينك المجموعتين.

يمكننا العثور على بعض الأفكار التي تبلورت في هذا المؤتمر لدى كتّاب قد لا نحدِّدهم بالضرورة بوصفهم كتابًا ما بعد كلونياليين، غير أننا يمكننا اعتبارهم مبشِّرين بذلك. ونحن نعني هنا، بالأخص، الكاتب الأنتي إيمي سيزير ورسالته الشهيرة لموريس ثوريز (1956)، التي يعلن فيها استقالته من الحزب الشيوعي الفرنسي، ويندّد بالمناسبة نفسها بالتفوق الأحادي الجانب للغرب و«بالكونية العجفاء» التي يدعو لها هذا الحزب. ففي هذه الرسالة يمكننا أن نستشف إرادة الدعوة إلى «النسبية الثقافية» وإعادة بعث بلاد الأنتي بالعلاقة مع إفريقيا السوداء، التي يعتبرها الشاعر «أم الثقافة والحضارة الأنتيّة». يمكننا بالمقابل أيضًا أن نأخذ مأخذ الجدّ ما يقوله إيمي سيزير نفسه عن موقفه باعتباره هدفًا «كونيًّا» آخر مخالفًا لكونيّ الأبوية الكلونيالية أو الأخوية التي يتبناها الحزب الشيوعي الفرنسي؛ لأنه كونيّ سيكون «غنيًّا بكافة الخصوصيات». تشكل هاتان القراءتان جانبًا من محاوراتنا عن قضية الكونيّ.

أما في المجال الأنجلوسكسوني فقد ظهرت شخصية أساسية يتشبث بها اليوم أيضًا ما بعد الكلونياليين، وهو الكاتب الفلسطيني الأمريكي إدوار سعيد في كتابه الشهير: **الاستشراق. الشرق الذي ابتدعه الغرب**، الذي صدر بالولايات المتحدة عام 1978، وترجم للفرنسية عام 1980 [1]. يوضح إدوار سعيد في هذا الكتاب، مستلهمًا كتابات مشيل فوكو، وانطلاقًا من تحليل نصوص أدبية في غالبها، أن مجتمعات الشرق الأدنى والشرق الأوسط، كما ندركها اليوم، ناجمة عن إعادة بناء وإسقاط للقوالب الجاهزة الغربية والكلونيالية على واقع اجتماعي غني ومركّب.

كما أن كتاب فالنتان موفديبي: **ابتكار إفريقيا** (1988) يقع في ملتقى العالم الأنجلفوني والفرنكفوني، ويندرج أيضًا في حركية أفكار مشيل فوكو. ففي هذا الكتاب المرجعي، ولكي يعيّن فالنتان موفديبي التمثيلات الجامدة حينها لإفريقيا، يبلور مفهوم «المكتبة الكلونيالية»، عانيًا بذلك مجموع المعارف والنصوص التي أنتجها المستعمرون والمبشرون الدينيون والحكام الإداريون الاستعماريون عن هذه القارة.

باختصار، إن جنيالوجيا ما بعد الكلونيالية، بصيغة المفرد أو الجمع، متعددة، والبحث عن المبشرين بما بعد الكلونيالية يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية. وفيما يخص تطور بارادغم ما بعد الكلونيالية، علينا مع ذلك أن نشدّد اليوم على الأهمية التي يكتسيها اللقاء والتعاون بين الباحثين والجامعيين المنحدرين من الهند وأمريكا اللاتينية وإفريقيا. وهذه اللقاءات هي أولًا وطبعًا قراءات متقاطعة لأعمالهم.

إنها أيضًا لقاءات عينية تنظمها مؤسسات من قبيل مجلس تنمية البحوث في إفريقيا Codesria الذي أصدر، مما يناهز العشرين سنة، مجلة تُنشر مرتين في السنة مكرّسة للحوار بين باحثي إفريقيا وآسيا[2] بعنوان: **مجلة الهوية والثقافة والسياسة: حوار أفرو آسيوي**. يمكننا أيضًا أن نذكُر هنا المجلس الأمريكي اللاتيني للعلوم الاجتماعية CLASCO.

تتم اللقاءات بين الأساتذة الباحثين بإفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية أيضًا في الجامعات الأمريكية، حيث توجد، كما نعلم، العديد من الانتماءات الوطنية. وهكذا وجدت الدراسات ما بعد الكلونيالية موطنًا لها

(1) ترجم هذا الكتاب للعربية فور صدوره عام 1978، وأعيدت ترجمته مرات عديدة (المترجم).

(2) بعنوان: *Journal of Identity, Culture and Politics: An Afro-Asian Dialogue*

في الجامعات الكبرى الأمريكية، وهو ما نجمت عنه سلسلة من المؤلفات الهامة تندرج تحت يافطة «تحويل أوروبا إلى منطقة، حتى نستوحي عنوان كتاب للمؤرخ الأمريكي الهندي الشهير ديبّيش شكرابارتي: **جَهْوَنة أوروبا** provincialisation (2000). وهو ما يتمثل في جعلها منطقة ثقافية كأي منطقة أخرى؛ أي حرمانها من أي تفوّق كان في مجال المعرفة، ومن ثم إنكار أي امتياز في التجسيد الطبيعي للكونية. بالمقابل، فإن ما يتمّ توكيده هو تعددية الفضاءات الثقافية (الإفريقي والآسيوي والأمريكي اللاتيني والأقيانوسي)، ومعها الكرامة المتساوية لأنظمة الفكر والفلسفات والإبستمولوجيات والمعارف الداخلية.

وقد ركزت ما بعد الكلونيالية في صيغتها بالمفرد أو الجمع، في نقدها للهيمنة الغربية على بقية المعمور، على الثقل الذي مثّلته تجارة العبيد عبر المحيط الأطلسي والاستعمار في سيرورة التراكم الرأسمالي. لكن، منذ بضع سنوات، ترك هذا البراديم المكان أيضًا لمنظومة فكرية هي «البراديم الدّيكلونيالي». والتاريخ المفصلي الذي يقدمه الناقد للرأسمالية صار في هذا البراديم الجديد هو عام 1492، أي التاريخ الذي شهد في الآن نفسه «اكتشاف» أو «غزو» أمريكا، وانتهاء استعادة الملوك المسيحيين لشبه الجزيرة الإيبيرية، والتي كانت محصلتها نهاية الأندلس الإسلامية وطرد اليهود من إسبانيا. وهكذا فإن نظام الهيمنة الذي تم إرساؤه لا يأخذه الكتاب الدّيكلونياليون في ارتباطه بـ«الثورة الصناعية» في القرن الثامن عشر، وإنما باعتباره نتيجة لغزو أمريكا، وطرد المسلمين واليهود من إسبانيا وعملية التطهير العرقي التي صاحبته.

ترتبط بهذه المنظومة الفكرية الجديدة أسماء كتاب أمريكيين لاتينيين من قبيل إنريكي دوسّل وأنيبال كيخانو ورامون غروسفوغيل. وهؤلاء، مثلهم مثل بقية الكتاب ما بعد الكلونياليين، ينكرون التفوق الغربي، وبخاصة منه الهيجيلية الماركسية التي تقوم، من خلال مفهوم «الجدلية»، بمنح وجهة مسبقة ومضبوطة لتاريخ العالم. وهم يفضلون على ذلك (كما هو حال إنريكي دوسّل) مفهوم «الجدلية التناظرية» analectique، أي تحديد معرفةٍ أو قيمةٍ مطلقةٍ ما بالشكل الذي تعبر به عن نفسها مثلًا في المفهوم الأمريكي الهندي «الباشاماما» (أمنا الأرض). وبالارتكاز على هذا المفهوم يبيّن رامون غروسفوغيل أن علينا أن نسير أبعد من الاقتصار على التنديد بالآثار الوخيمة للشركات المعدنية المتعددة الجنسية، كي نتساءل

عن الاغتصاب الأول «للأرض الأم» التي لا يعمل هذا الاستغلال البشع سوى على تمديده.

لقد وجدت هذه الأفكار الجديدة «الدّيكلونيالية» مرتعها الخصب لدى بعض الكتاب الفرنسيين الذين تعود بنا كتاباتهم إلى السؤال الذي أثارته الاستقالة الصاعقة لإيمي سيزير من الحزب الشيوعي الفرنسي: هل تفضي القضية الدّيكلونيالية إلى منح الأولوية للعرق على الطبقة الاجتماعية؟ هل يقوم الدور الذي يلعبه، بالأخص، مفهوم «التقاطعية» intersectioinnalité بحجب الطابع الطبقي للعرق والتوظيف الاجتماعي لما بعد الكلونيالية؟ وهو ما يذكّرنا به المثل الهايتي الشهير: «الخُلاسي الفقير زنجي، والزنجي الغني خُلاسي».

إننا نتفهم جيدًا أن حوارنا والتعارضات التي أبان عنها في هذه النقطة أو تلك قد خصّص لمسألة الكوني حيزًا كبيرًا يمكننا صياغته بالشكل التالي: هل ما بعد الكلونيالي بداية ورش لكونيٍّ جديد سيكون حقًّا جديدًا، لأنه سيكون شاملًا؛ أم أنه يعني، بالعكس، إنكار كل كونية، وانتصاز الخصوصي والتشذّر؟

ترتبط بهذا السؤال مسألة حقوق الإنسان. وفي إطار مناقشة تلك الحقوق، فإن حواراتنا تُبين عن خلاف في رأي كل واحد منا في الكوروكان فوغا وميثاق الماندي؛ أي النصوص التي تمّ تدوينها وتشكيلها من التقليد الشفهي، حيث تم تعداد المبادئ الأساس التي انبنت عليها إمبراطورية مالي في القرن الثالث عشر. يُعتبر مؤلف من قبيل نغوجي وا ثيونغو أن المسعى الدّيكولونيالي يفترض أن مثقفي القارّة أيضًا يصرحون ببحثهم عن إفريقيا في لغات القارة. فقد كتب: «إن كل لغة مهما كان صِغرها تحمل ذاكرتَها عن العالم»[1]. كيف نفكر في ضرورة أن نجعل (أو نجعل من جديد) من اللغات الإفريقية لغات للإبداع والعلم؟ هل يقوم كلام نُغوجي ومسعاه على تصور للغات كما لو كانت وخدات جوهرية مكتملة لا تنفتح إحداها على الأخرى؟ كيف يمكننا الفهم بأن ثمة بالعكس لغة للغات وأن هذه الأخيرة هي الترجمة؟

إن بحثنا عن إفريقيا (بصيغتي المفرد والجمع) لم يكن إلا ليمنح المكانة المُثلى للقضية المستعجلة المتعلقة بالدين، كما تُطرح اليوم بالساحل

(1) *Pour une Afrique libre*, Paris, Philippe Rey, 2017, p. 84.

الإفريقي ومناطق أخرى، بصخبها وعنفها الكاسر. وهكذا ونحن نُسائل التاريخ طويلًا، ناقشنا مفهوم الإسلام الإفريقي الغربي المسالم والمنفتح الذي يتعارض مع إسلام صارم وطهراني آتٍ من الشمال العربي. فهل هذا التباين يتوافق مع تقليدٍ فكري وروحي قد لا يكون ذا خصوصية بغرب إفريقيا، غير أنه منح للإسلام في هذه المنطقة طابعه الخاص؟ أم أنه صورة للخطاب الكلونيالي ولتشكيله لـ«إسلام أسود»؟ تلك هي الأسئلة الكبرى التي شكلت موضوعًا لحوارنا بصدد هذا الموضوع.

إنها حوارات انتهت بالحديث عن الوحدة الإفريقية ومعناها الراهن. ما الذي يعنيه الاشتغال مجددًا على مشروع الوحدة الإفريقية في قارة، على الرغم من التحديات التي عليها مواجهتها، قد مرّت من وضعية «القارة اليائسة» (وهو عنوان غلاف خصصته مجلة «ذي إكنومست» الأمريكية لإفريقيا عام 2000) إلى وضعية «القارة الصاعدة» (وهو العنوان الذي خصّت به المجلة نفسها إفريقيا عام 2011). هل يتعلق الأمر بتكرار جوهراني لشعارات الماضي وحديث وعظي عن «الولايات المتحدة الإفريقية» التي حلم بها كتاب الماضي ككوامي نكروماه وليوبولد سيدار سنغور؟ أم هو مشروع لانفتاح المستقبل في صوره المتعددة التي كان تاريخ الوحدة الإفريقية يعدنا بها؟

إن استنتاجاتنا المتعارضة بخصوص هذه القضايا قد وسمت نهاية حوارنا المنبني على الاقتناع المشترك بأن كل المساعي التي تهدف إلى إقامة تواصل بين مختلف مكونات كوكبنا أمر مصيري؛ لأنها تتمثل في تحطيم الحواجز الواقعية أو الخيالية التي تمزق عالمنا وتقسمه. وهذا على كل حال هو ما سعينا إليه في هذا الحوار.

1

مُساءَلة الكونية

(جان لو أمسيل)

لقد كانت النزعة الكونية، ولا زالت، محطًّا للتنديد باعتبار أن غزو إفريقيا واستعمارها قد تمّا باسم القضاء على «العوائد البربرية» كالعبودية والقرابين البشرية وختان البنات[1]. فما يُسمّى «كونية عمودية» وهو مصطلح جامد، وما يرتبط بها من فرض لحقوق الإنسان، لا زالت لليوم تنتشر في شكل حملات ضد ختان النساء ومعاداة المثلية الجنسية وضد المصير الذي تتعرض له النساء في بلدان الجنوب. إن هذه الحملات التي تشنها منظمات عالمية ومنظمات غير حكومية، والتي تتناوب معها في إفريقيا فئة «العلمانيين» من نخبة كل بلد، من سوءاتها إثارة معارضة حازمة من لدُن السواد الأعظم من السكان، الذين لا زالوا مع استمرار ختان النساء ومعادين لتحرر النساء كما للمثلية الجنسية. ونحن نعرف من جهة أخرى وفي العديد من الحالات، أن التحريم القانوني لختان النساء لم يمنع هذه الممارسة من الاستمرار في الوجود.

بل إن معاداة كل إصلاح لما يُعتبر «تقليدًا» ثابتًا يُعضّده ويتبناه في مالي مثلًا الزعماء المسلمون من كافة التوجهات، بحيث يجعلون منه شعارًا سياسيًّا لمواجهة الطائفة العلمانية من البورجوازية المحلية التي يعتبرونها خادمة للغرب. وهكذا فإن ما ليس، جزئيًّا، سوى رهان سياسي بين طوائف الطبقة المهيمنة يتم تقديمه باعتباره مواجهة بين إفريقيا والغرب، تكون نتائجها التشويش على المنظورات وتغذية المواقف المسماة «ما بعد كلونيالية»[2].

---

(1) Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Flammarion, 2010 (1ère éd., 1996).

(2) J.-Loup Amselle, «L'excision et l'homosexualité, enjeux politiques au Mali», *Les Temps Modernes*, n° 698, avril-juin 2018, p. 3-19.

وقد برزت هذه الظاهرة بوضوح خلال زيارة باراك أوباما لدكار في 2013؛ فأمام الرئيس الأمريكي الذي يقبل التعبير العلني لكافة التوجهات الجنسية من جميع الأشكال والأصناف، صرّح الرئيس السنغالي بأن المثلية الجنسية لا تشكل جزءًا من «التقاليد الإفريقية» وأنه لا ينوي رفع تجريمها[1]. إن فرض الخارج للطابع الكوني لحقوق الإنسان في جميع أشكاله (سواء كان «التنظيم الدولي للمثليين»، حسب تعبير جوزيف ماصّاد عن المثلية الجنسية، أم «الوطنية النسوية» fémonationalisme حسب عبارة النسويات السوداوات[2]) قد أثار، ولا يزال، خسائر جانبية في بلدان الجنوب، باعتبار أن وجوب التعبير العلني coming out الذي يقف وراءه الغرب يكون أثره في هذين الحالين تجريم المثليين الجنسيين من الفئات الشعبية وسَجْن النساء في ما يُعتبر ديكتاتورية الأبوية.

ومع أن من الضروري تحجيم هذه الخسائر والتركيز بشكل ترابطي على فاعلية[3] المثليين الجنسيين في بلدان الجنوب، وخاصة في البلدان الإسلامية (أي قدرة ردّ الفعل لدى الفاعلين الاجتماعيين)، وكذا على مقاومة النساء لتعاليم النسويات «البيضاوات» الآتية من الشمال، فإن فرض الطابع الكوني لحقوق الإنسان يوجد بوصفه امتدادًا للمرحلة الاستعمارية[4]، ويجب لذلك إدانته، على الرغم من الالتباسات التي شابت مؤتمري دوزبان في 2001 و 2009[5].

---

(1) http//www.jeuneafrique.com/169948/politique/homosexualite-dakar-obama-tente-le-panier-mais-se-fait-contrer/

(2) Joseph Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007 ; Françoise Verges, « féminismes décoloniaux, justice sociale, anti-impérialisme », in Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun (dir.), *Pluralisme décolonial, Tumultes*, n° 48, Kimé, 2017, p. 159.

(3) Frédéric Lagrange, conférence sur « Homoérotisme et homosexualités dans les pays arabes, des âges prémodernes à l'ère contemporaine », IISMM, EHESS, 6 juin 2017.

وانظر أيضا في نقد أفكار ج. ماصّاد:

« Gay Imperialism. Postcolonial Particularity », http://thecharnelhouse.org/2016/05/15/gay-imperialisme-universality-particularity-and-capitaluist-civilization/.

(4) Jules Ferry, « Les fondements de la politique coloniale (28 juillet 1885) », www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-assemblee/histoire/grands-moments-d-eloquence/Jules-ferry-28-juillet-1885.

(5) هنا اللّبس يظهر بالأخص إزاء دولة إسرائيل التي تعتبر في الآن نفسه دولة ديمقراطية أنموذجية ودولة عنصرية. انظر:

https://w.lemonde.fr/idees/article/2018/02/18/zeev-sternhell-en-israel-pousse-un-racisme-proche-du-nazisme-a-ses-debuts_5268673_3232.html.

للأسف، فإن نقد الفرض الأحادي الجانب لحقوق الإنسان، ولهذه الكونية العمودية الغربية في كافة أوجهها، قد كانت له بالأمس خلال المرحلة الاستعمارية كما اليوم، آثار سيئة تتمثل في حجب ضرورة الدفاع عن نوع آخر من الكونية، تكون أهميته مع ذلك بارزة إزاء المغالاة في النسبية الثقافية المرتبطة بالقذح في العقل أو في ما يسمى اليوم «الكونية المتعددة الدّيكولونيالية «pluriversalisme décolonial»[1]. أكيد أن من اللازم الصراع ضد الكونية حين لا تكون سوى مركزية أوروبية، ومن ثم «خصوصية» تتعارض مع «خصوصيات» أخرى تسعى لأن تحظى بالاعتراف، لكن من غير التخلي مثلًا عن البحث عن وحدة لتمظهرات الرأسمالية في مختلف القارات أو البحث عن إمكانية التواصل والترجمة بين مختلف الثقافات.

لنقدّمْ أولًا المفكرين ما بعد الكلونياليين من قبيل بّارثا شاترجي Partha Chatterjee ودبّيش شكراباري Dipesh Chakrabarty وغاياتري سبيفاك Gayatri Spivak، الذين تفصح نظرياتهم عن أسس ثقافوية تركز على الخصوصية الحرة لمختلف الدول أو الدول الكبرى كالصين والهند. وكما سعيت إلى توضيح ذلك في كتابي الغرب المنهك، فإن المؤرخين الهنديين للمدرسة «الدّونية subalterniste»، بعد أن بنوا في مرحلة أولى تحليلاتهم للمقاومات الشعبية على أفكار أنطونيو غرامشي، نهلوا فيما بعد من مؤلفين كمشيل فوكو ولويس دومون، مانحين بذلك لفهمهم للواقع الاجتماعي الهندي منحى جوهرانيًا[2] وثقافويًا. أما الذين يعارضون هذه الرؤية الثقافوية ويزعمون العودة إلى كونية محدَّدة من جديد، فهم أكثر خفاء، وهم ينحدرون من بلدان الجنوب نفسها، ويمارسون التدريس في الولايات المتحدة. وأنا هنا سأذكر المفكر الماركسي الهندي ففيك شيبر Vivek Chibber، الأستاذ بجامعة نيويورك. إنه مدافع عن الكونية، ويلحّ على أن مظاهر الرأسمالية هي في أساسها نفسها في الشرق كما في الغرب، وفي الهند كما في أوروبا أو الولايات المتحدة[3]. في الأفق نفسه،

(1) Ali et S. Dayan-Herzbrun (dir.), *Pluralisme décolonial, op. cit.*

(2) Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Fayard/pluriel, 2011 (1ère éd. 2008), chap. VI, « la voix des »sans voix«».

(3) Viver Chibber, « L'universalisme, une arme pour la gauche », mais 2014, https://www.monde-diplomatique.fr/2014/05/CHIBBER/50380; Vivek Chibber, « marxism *vs* Postcolonialism », https://www.youtube.com/watch?v=NKFVDRPH8WM; Vassat Kaiwar, *L'Orient postcolonial. Sur la « provincialisation » de l'Europe et la théorie postcoloniale*, Paris, Syllepse, coll. « Mille marxismes », 2013.

برهن نفديتا كاجومدار Nvedita Majumdar على أن التركيز المبالغ فيه على النوع في كتابات راناجيت غوها وغاياتري سبيفاك وهومي بابا، قد كان من نتائجه حجب أشكال قبول التراث التي أبانت عنها، في بعض الحالات، النساء اللواتي يُسمين دونيّات، أو إخفاء وعيهن الطبقي[1].

أما الفيلسوف الأمريكي الغاني كوان أنطوني أبّياه Kwane Anthony Appiah فيستخدم معطيات أخرى، ذات طابع ثقافوي أساسًا، ويسلك توجّها نظريًّا مختلفًا، غير أنه يجهَد أيضًا، في إطار ما يسميه «الكوسمومبوليتية»، في البحث عن قيم تكون مشتركة بين عدة ثقافات. ومفهومي الخاص للكونية يقترب من تنظيراته[2].

هناك فيلسوف أمريكي غاني آخر معادٍ بدوره بشكل واضح للنسبية الثقافية، هو كوازي وايرودو Kwasi Wiredu. وهو يدافع عن موقف كوني يقوم على الوحدة البيولوجية للجنس البشري. ففي نظره لا وجود لأي استحالة في ترجمة المفاهيم الغربية للثقافات الإفريقية (ومن ضمنها الثقافة الأكانية[3]) كما في ترجمة المفاهيم الإفريقية في الألسن الأوروبية، وإن كانت الترجمة الأخيرة أقل ورودًا من الأولى. وهو في ذلك يعارض فرضية وورف Whorf وإدوار سابير، التي تدافع صيغتها القوية («الحتمية اللسانية») عن كون الأفعال الإنسانية محدودة باللغات التي تعبر بها. وهو أيضًا يعارض فكرة «لاتحدُّد الترجمة» التي جاء بها الفيلسوف كواين Quine الذي يعتبر أن «فهم جملة يعني فهم لغة معينة». وفي الحالين معا يعتبر وايرودو أن التأثير الكبير للغة على الفكر لا يمكن أن يمنح الشرعية لأي نسبية[4].

أما سليمان بشير دياني فيسير أبعد من ذلك[5]. فلقد بلور فكرًا لكونية الترجمة تستوحي مصادرها من أعمال موريس مرلوبونتي وليفي ستراوس وإيمانويل ليفيناس. ففي التقرير الذي قدمه مرلوبونتي في 1958 إلى زملائه بهدف إنشاء كرسي الأنثربولوجيا الاجتماعية مخصّص لليفي ستراوس

(1) http://catalyst-journal.com/vol1/silencing-subaltern-nevidita-majumdar.html

(2) Kwame Anthonu Appiah, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 2008 ; *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, 2005.

(3) أحد الأعراق في جنوب غانا.

(4) Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

(5) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

بالكوليج دو فرانس، نراه يميز بين نوعين من الكونية؛ الكونية العمودية والكونية العزضية[1].

يعني مؤلف فينومينولوجيا الإدراك بـ«الكونية العمودية» البنيات الأولية اللاواعية كلية التي فرزها كلود ليفي ستراوس بخصوص القرابة والتي تؤكد على كونية التمييز بين الطبيعة والثقافة وعلى كونية تحريم زنا المحارم[2]. يعارض ميرلوبنتي هذه الرياضيات الصورية لـ«ذرات القرابة» التي لا علاقة لها بالإنسانية، بما أنها لا ترتبط بأي ثقافة معينة، «كونية عزضية» تستند على محسوسية وغنى المجتمع والثقافة اللذين يشكلان موضوع اشتغال «الإثنوغرافي»، وهو مصطلح تخلت عنه تمامًا الأنثربولوجيا المعاصرة. وكما يقول ميرلوبونتي عن حق «فإن الأمر يتعلق ببناء نظام مرجعي عام تجد فيه مكانًا لوجهة نظر الأهالي ووجهة نظر المتحضرين، وأخطاء هؤلاء وأولئك في حق بعضهم البعض، وتشكيل تجربة موسّعة تكون مبدئيًا في متناول أناس بلد آخر وزمن آخر». لا يتعلق الأمر في هذه الحال بأن نطبّق على فاعلين اجتماعيين لاواعين جهازًا رياضيًا أو منطقيًا أو نُسقطه أو نفرضه عليهم، كما هي الحال في فرض النحو على المتكلمين، وإنما أن نضمن تواصلًا إمبريقيًا بين دوائر ثقافية متمايزة. يعتبر ميرلوبونتي أن سيرورة تفعيل التواصل هذه تسير أبعد من ذلك؛ إذ يعتبر أن الأنثربولوجيا ليس عليها فقط فهم المجتمعات الغريبة، وإنما أن تنتزع نفسها من ثقل مجتمعها الخاص لكي ترى ثقافتها الخاصة كما الثقافات الأخرى، على طريقة مونتسكيو في كتاب الرسائل الفارسية؛ حيث ينظر «لمجتمعنا» بنظرة خارجية، أو فرانسوا جوليان الذي يستعمل الثقافة الصينية ليفهم «ثقافتنا» الخاصة.

ما يقترح ميرلوبونتي إذن هو ضربٌ من الاحتكاك التفاعلي للثقافات، وهو احتكاك يمكّن أيضًا الأنثربولوجي الغربي من استعادة «الحصّة الوحشية» الموجودة فيه، وذلك «الفكر المتوحش» (ليفي ستراوس)، الذي لا يخص فقط المجتمعات التي تسمى بدائية، بل هو مشترك بين كافة المجتمعات[3]. إن التفاعل الثقافي أو ترجمة الثقافات لبعضها البعض هو في نظر ميرلوبونتي مصدر المعرفة للإنسان عامة.

(1) Maurice Merleau-Ponty, « Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'anthropologie sociale » (1958). *La Lettre du Collège de France*, hors-série, n° 2, 2008, p. 49-53.

(2) Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.

(3) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

ثمة مع ذلك تناقض كبير يلزم الانتباه إليه؛ لقد بنى ميرلوبونتي نظريته على وجود ثقافات خفيّة، بالمعنى الرياضي للكلمة، أي متقطّعة[1]، وهو يفكّر أن الترجمة أو التفاعل الثقافي بحاجة إلى فكر للمتقطع، مثلما أن مفكري التلاقح والهجنة بحاجة في استدلالهم أن ينطلقوا من فرضية ثقافات تعتبر أنها «خالصة».

علاوة على ذلك، فإن موقف ميرلوبونتي إزاء ما يمكن أن نسميه الغيرية الغرائبية (الإكزوتيكية) أو «الكوني الموارِب» الذي يركزه فقط في الهند والصين (أي في الحضارتين الوحيدتين اللتين لا يعرفهما إلا من خلال فكرهما أو فلسفتهما)، ليس خُلوًا من اللّبس، كما توضح ذلك البلورة التي يخصصها لهذه المسألة في كتابه علامات، المنشور عام 1960، أي في الفترة نفسها التي كان يساند برسالته ليفي ستراوس في الكوليج دو فرانس. إنه يرى في الفكر الهندي والصيني، من خلال مسار تفكير تطوري يقوده من هيجل إلى هوسرل، شكلًا من أشكال «اللااكتمال» للفكر الغربي، الوحيد حسبه القادر على الكونية؛ وفي الآن نفسه، فإن «اللااكتمال» هذا (الذي يتصادى مع فكر ليوبولد سيدار سنغور[2]، ويبشرّ بمشيل فوكو[3]) هو في الآن نفسه مصدر بدائية قادرة على بعث فكر غربي يمكنه أن «يتعلم من تلك الثقافات أن يستعيد علاقتها بالوجود»[4] بتمحوره فقط حول تطوير هذا العقل (البارد). ونحن نندهش بهذا الصدد ألّا يكون سليمان بشير دياني قد رأى في ميرلوبونتي مؤلفًا مبشرًا بالفكر ما بعد الكلونيالي.

إن تحليل بعض جوانب أعمال ميرلوبونتي تبيّن أن وسم بعض المجتمعات بعدم الاكتمال، بوضعها في مرحلة سابقة في تاريخ البشرية ونزع الطابع التاريخي عنها، يمكّن أيضًا من تحويل هذا العيب إلى مزيّة، وإلى تكملة

(1) الرياضيات الخفية تعني الرياضيات الأساسية في مقابل الرياضيات المتصلة (المترجم).

(2) «العاطفة زنجية كما العقل هليني». وحسب سليمان بشير دياني، يتعلق الأمر بشكلين من الفكر يوجدان في الثقافات كلها. وأنا أرى في ذلك تأثير غوبينو Gobineau، وهو حسب رأيي ليس تنقيضًا من قيمة فكر سنغور.

Souleymane Bachir Diagne, « Penser de langue en langue », in Alain Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Le Seuil, 2017, p. 74.

(3) «إذا كانت فلسفة المستقبل موجودة، فإن عليها أن تولد خارج أوروبا أو أن تنتج عن اللقاء والتصادم بين أوروبا وما ليس أوروبا»، أثبته:

Jeremy R. Carette (éd.), *Religion and Culture. Michel Foucault*, New York, Routledge, 1999, p. 74.

(4) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. Anthony Mangeon (dir.), *Anthropolitiques. Jean-Loup Amselle, une pensée sans concessions*, Paris, Karthala,

روحية تسمح بتعويض ضعف غرب منهك وفارغ من كل نسغ. في هذه الفترة من تاريخ الفكر يمكن اختزال التباس ما نسميه «عملية قلب السمة الخصوصية» (أي وضمة «الزنوجة» بالأخص)، وذلك الالتباس نفسه هو الذي نجده في جوانب من مختلف التوجّهات ما بعد الكلونيالية[1]. ونحن نفهم جيدًا أن أعمال ميرلوبونتي، المساند لليفي ستراوس والمنتبه في كل الأحوال للغيرية الغرابية (الإكزوتيكية) قد استمالت سليمان بشير دياني.

يُعتبر إمانويل ليفناس أيضًا فيلسوفًا كبيرًا يعتمد عليه سليمان بشير دياني لبلورة فكرته عن عالمية الترجمة. وعلينا أن نعلم أن أعمال ليفناس، المركّبة والغنية بشكل خاص، تجمع بشكل متناقض بين مديح التعدّد الثقافي ونظرةٍ أو تصورٍ يمتح أسسه من الأفلاطونية ؛ فليفناس، من جهة، يعترف للفلسفة اليونانية بتفوّق الغير على الكائن والأخلاق على الوجود. و«اليوناني» في نظره هو ذلك الذي ينفتح على كافة البحور؛ بحيث إن «الخير يعود بالأحرى للدلتا لا للمصدر: إنه العنصر اليوناني، من حيث هو مصدرٌ على طريقته، لكنه أنموذج بامتياز للانفتاح وللقراءة، وللإمكان اللانهائي للترجمة»[2]. وهكذا فإن كونية «الفيلسوف اليوناني» هي مجال تقاطع كافة الثقافات وإعادة الترجمة الممكنة لها. يقوم ليفناس إذن بطرح فرضية عالم نُزع عنه الطابع الغربي والأفلاطوني، يكون غير خاضع لتوكيد الإنساني في غيبة الثقافة والتاريخ، أي عالَم يكون بالجملة خُلوًا من الأخلاق. هذا التصور النسبوي الثقافي، كما يعبر عن نفسه في قسم من أعمال ليفناس، هو ما يستعيده سليمان بشير دياني لحسابه الخاص.

بيد أن ليفناس، من جهة أخرى، في كتابه إنسية الإنسان الآخر، وهو كتاب يلعب دورًا هامًا في الاستدلالات التي يقوم بها سليمان بشير دياني، يتابع مسلكًا آخر في الفكر ذا طابع أفلاطوني هذه المرة: «بيد أن رقصة الثقافات المتعددة والمتكافئة، والتي تبرر كل واحدة نفسها في سياقها الخاص، يخلق عالمًا يكون بالتأكيد متجردًا من الطابع الغربي، غير أنه يكون عالمًا ضالًا. إن إدراك وضعية سابقة على الثقافة من دلالتها، وإدراك اللغة

(1) انظر كتابنا، الغرب المنهك، بخصوص العلائق بين النزعة البدائية وما بعد الكلونيالية.

(2) أنا أعتمد هنا في تناول أعمال إيمانويل ليفناس على تحليل:

Jean-Marc Narbonne, *Lévinas et l'héritage grec*, Paris, Vrin/Presses de l'Université Laval, 2004, p. 90, 111, 112, 116.

انطلاقًا من انكشاف الآخر [...]، يعني العودة بشكل جديد للأفلاطونية»[1].

بعد أن قام ليفناس بفتح الفلسفة اليونانية على تعدُّد الثقافات، سوف يطرد النسبية الثقافية ليعود إلى ما يسميه الآخر المطلق، أي صورة الإلهي التي ترتسم على وجه الغير، وهي صورة تشبه في الواقع صورة الواحد الأحد. إن الكونية العمودية لدى ليفناس توجد سابقة في الحقيقة على ما يسميه بطريقة متسامحة إلى حدّ ما «رقصة الثقافات»؛ أي هذا البريق اللامتناهي للتنوع الثقافي الذي لا يحمل في ذاته أي دلالة؛ ففيلسوفنا يعتبر أن هذا التنوع والغنى اللامتناهي، أي ذلك «الضجيج» الذي تقوم به ثقافات العالم في رقصتها المجنونة، هو إزعاج للسكينة التي يلزم أن تتحكّم في التفكير في الوجود الأسمى وفي البحث عنه. تُعتبر فلسفة الوجود الأسمى لدى صاحب كتاب إنسية الإنسان الآخر، الذي يلعب باستمرار على لعبة «الآخر» و«الآخر المطلق»[2]، أمرًا سابقًا على فلسفة الإنسان وأعلى منها؛ أي الأنثربولوجيا، بالمعنى الذي يمنحه الأنثربولوجيون لهذا الاصطلاح.

إن سليمان بشير دياني لا يمكنه أن يتصور التنوع الثقافي كما الوفرة اللامتناهية وبريق ثقافات العالم باعتباره، في أحسن الأحوال رقصة، سربندة مجنونة، أو في أسوء الأحوال، رقصة شرقية ماجنة، وذلك هو بالتأكيد المعنى الذي كان يرومه ليفناس؛ أي طريقة في إثارة الهرج والمرج. ليس ذلك هو منظور سليمان بشير دياني الذي لا يرى أي تناقض بين البحث عن الكونية وبين التنوع الثقافي. فهو إن كان يرفض «الكونية العمودية» كما يتصوَّرها ميرلوبونتي؛ أي البحث عن مقولات أو بنيات تكون صالحة لكل زمن ولكل مكان ولكل شخص، (أي مقولات مشتقَّة من مسائل عن القرابة أو السحر التي تطرحها وتفرضها الأنثربولوجيا على مخبريها، أو التي يرغب الغرب في فرضها على بقية العالم (حقوق الإنسان))، فهو يصرّح أيضًا أنه مُنافح عن الكونية مقتنع بها. بيد أن سليمان بشير دياني يعتبر أن هذه الكونية تقوم على إمكان الترجمة، أي على إمكان الترجمة اللامتناهية لكافة الثقافات الواحدة في الأخرى. وإذن، فسليمان بشير دياني يعتبر، ويا للمفارقة، أن بحثه عن الكونية يكمن في سجل الكونية الثقافية، باعتبار أن مرمى مسعاه يتمثل في العثور على «المشترَك» بين كل الثقافات انطلاقًا

(1) Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972), Paris, Le Livre de Poche, 1987, p. 60.

(2) «autre», «Autre».

من أساس تجريبي واقعي.

يحدّد سليمان بشير دياني لهذا الغرض نوعين من الترجمة: الترجمة العمودية والترجمة الأفقية. تتعلق الأولى بنزول سور القرآن على النبي محمد، باعتبار أن هذا الوحي يُعتبر ترجمة من اللسان الإلهي. وتتعلق الثانية بترجمة مختلف الثقافات ومختلف الألسن بعضها للبعض الآخر. وأخذًا بعين الاعتبار للمشكل الذي يطرحه مبدأ الترجمة الأولى لمن ليس مؤمنًا، يمكننا التساؤل عما إذا كانت الترجمة الثانية تستفيد في سعتها من الوضعية الدينية للترجمة الأولى، بحيث تدخل بشكل ما في إشكالية لايبنتز في كتاب المونادولوجيا[1]. وفعلاً، فخلافًا لما جاء به إدوار غاليسان أو فرانسوا جوليان أو بربارا كاسان[2]، لا يفترض سليمان بشير دياني وجود أي «كثافة صلبة» أو راسب «غير قابل للترجمة» يكون أساسًا للعلاقة بين الثقافات المختلفة؛ فكل ثقافة حسبه قابلة مبدئيًا للقياس وقابلة للفهم والتمثُّل من لدن أي فرد ينتمي إلى ثقافة أخرى[3].

ينضاف لهذه الصعوبة الأولى سؤال يقول: ألا تقوم كونية الترجمة هذه على وهم عظمة كل ثقافة؟ باختصار، إن الاعتقاد الذي يعتبر أن لانهائية التنوع الثقافي للعالم كما تم جمعه خلال قرون على يد الرحالة والمستعمرين والمبشّرين الدينيين والإداريين الاستعماريين والإثنولوجيين، سيشكّل، حسب تعبير إريك هوبزباون وتيرانس رانجر، «ابتداعًا للتراث»[4].

إن هذه الرغبة في وضع ثقافات مختلفة في المستوى نفسه تؤدي بشكل مفارق إلى نزعة نسبوية فائقة hyper-relativisme. وفيما وراء مسألة

---

(1) G. W. Leibniz, *La Monadologie* (1714), Paris, Le Livre de Poche, 1997.

وعن فكر سليمان بشير دياني باعتباره لاهوتا، انظر:

Anthony Mangeon, *La Pensée noire et l'Occident*, Cabris, Sulliver, 2010, p. 14.

(2) يحيل جان لو أمسيل هنا بالأخص إلى كتاب باربارا كاسان: للفردات الأوروبية للفلاسفة: معجم للفردات المستحيلة على الترجمة، لوسوي، 2004؛ وهو كتاب جماعي بطرق مجمل للفاهيم العسيرة والتمنّعة والمتنعة عن الترجمة، والذي أثار جدلًا واسعًا بين المترجمين، وتمت ترجمته للغات عديدة (المترجم).

(3) عن «كثافة» الثقافات حسب إدوار غليسان انظر كتابه عن: الخطاب الأنتي، غاليمار، 1997. وعن «استحالة الترجمة» حسب بربارا كاسان، انظر الحوار الذي أجري معها:

https://www.revue-texto-.net/Dialogues/cassin_interview.html

انظر أيضا كتابها المذكور سالفًا، وكتاب: مديح الترجمة، باريس، فايار، 2016. أما فكرة فرانسوا جوليان القريبة من فكرة ميرلوبونتي، والتي تقول بأننا (بأنه) يمكننا مقارنة الثقافة الأوروبية «انطلاقًا» من الثقافة الصينية، فيعبر عنها في كتبه العديدة.

(4) Eric Hobsbawn et Terence Ranger (dir.), *The Invention of tradition*, Cambridge University Press, 1983.

ما بعد الكلونيالية أو التعددية الكونية الديكلونيالية[1] تتبدّى إذن ملامح انتقال جزء من الأنثربولوجيا المعاصرة نحو النسبوية الفائقة، وهو انتقال قام به، في جزئه الأكبر، أتباع كلود ليفي ستراوس الذين تخلوا عن الجانب في أعماله المتمحور بالأخص حول الكونية (خاصة كتاب البنيات الأولية للقرابة)، والذين بدأوا يندرجون في «المنظورية» وفي ضرب من «الطبيعانية التعددية» حيث هدف الفهد، أي الطريدة، يطرح مُعادلا لهدف القناص الأمازوني الذي يترّبص به[2]. وعلى الرغم من أن سليمان بشير دياني لا يرتبط بشكل مباشر بهذا التيار، فإن منظوره الإيكولوجي والنسبوي الفائق يندرج مع ذلك في «ذهنية العصر» هذه.

إن النسبوية الثقافية القديمة للأنثربولوجيا الأمريكية التي ارتبط بها ليفي ستراوس سيتم إذن وضعها في الدولاب بما أن الإنسان، كما تصوره ديكارت، لم يعد «السيد المالك للطبيعة»، وإنما الطبيعة نفسها أي الأرض التي غدت كائنًا حيًّا، كما هي الحال في تصور الهنود الأمريكيين لـ«الباشاماما» أي «الأرض الأم»، وهو الشعار الذي تتبناه بعض المنظمات غير الحكومية ومنظمة «أتّاك»، والذي يتردد صداه لدى الفيلسوفة إيزابيل ستنجرز والسوسيولوجي «الديكلونيالي» رامون غروسفوغيل[3]. التدمير الذي تتعرض له البيئة في أمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية، من هذا المنظور، ليس من فعل الشركات المنجمية المتعددة الجنسية بقدر ما هو عدوان تتعرض له «أمنا الأرض».

إننا في الظاهر نبتعد عن أفكار سليمان بشير دياني، لكن في الواقع وكما سنرى ذلك فيما سيلي، ثمة توافق في الموقف بين الأفكار المركزية الهندية الأمريكية والمواقف المركزية الإفريقية التي يدعو لها فيلسوفنا السنغالي

(1) Pluriversalisme decolonial

اصطلاح يرجى من خلاله (حسب منظري الديكلونيالية (دوسل وكيخانو) مجاوزة التعارض بين الكونية والخصوصية (المترجم).

(2) Eduardo Viveiros De Castro, « perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène», *Journal des anthropologues*, n° 138-139, 2014, p. 161-181.

(3) Laure Noualhat, « Attac : Pachamama mia ! », *Libération*, 23 août 2010 ; Ramon Grosfoguel, « Decolonizing Postcolonial Studies and Paradigms of Political Economy : Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Modernity », http://dialogoglobal.com/text/grosfoguel/Grosfoguel-Decolonizing-Pol-Econ-and-Postcolonial.pdf; Maëlle Mariette, "A la recherche de la Pachamama », *Le Monde diplomatique*, mars 2018, p. 14-15.

بخصوص حقوق الإنسان كما يمكن أن توجد في «ميثاق الماندي»[1].

وإذا كان سليمان بشير دياني لا يترك نفسه ينساق مع المواقف المتطرفة لزملائه الأمريكيين اللاتينيين، فإن فرضيته في كونية ترجمة مختلف الثقافات يفترض مع ذلك نسبوية فائقة نجدها في المجالين معا.

تنتمي مواقف ك. أ. أتياه وكوازي وايرودو وسليمان بشير دياني كلها، بخصوص العلاقة بين الكونية والخصوصية مع اختلافاتهما، لتصور يقوم قطعًا على فرضية أولية تقول بوجود ثقافات خفيّة، وإن كان ذلك التصور يعتقد بكرمٍ في إمكان تواصل الثقافات الإفريقية والغربية ومن ثم الترجمة بينها. وهذه الثقافات الخفيّة، حتى حين لا تُعتبر «بكْرًا» (كما لدى كوائن مثلًا) ولم يمسّها التاريخ، هي مع ذلك وحدات مغلقة توجد بشكل خالد.

وأنا أعتقد أن من المستخسن إزاء هذا الموقف، أو بالأحرى هذه المواقف، الأخذ بأوّلية «سلاسل المجتمعات» و«التوفيقية الأصلية» «والروابط» أو الانحرافات الثقافية. ففي نظري تتكوّن كل ثقافة من قطع وأجزاء، وهي بذلك مركَّبة بحيث ليس ثمة من هويات محلية خالصة. ففي مؤلفاتي المختلفة، حاولت أن أبيّن أن سيرورة التعرّف كانت تفترض في البداية، ومهما كانت الفترة التاريخية المطروقة، أن نأخذ بعين الاعتبار دوالًّا تكون أكثر امتدادًا من دوالّ المجموعة البشرية الأساس، وأن هذه الدّوالّ كانت خاضعة للتملُّك من جديد من قِبل الفاعلين الاجتماعيين في شكل ملفوظات مطبوعة بالخاصية المحلية.

إن لوحة ثقافات العالم كما نعرفها اليوم، أو بالأحرى، كما تتبدّى في الخرائط العرقية لإفريقيا بالأخص، ليست نِتاجًا لواقع الأمر، وإنما نتاج لبناء سوسيوتاريخي، ولاستعراض معرفة/سلطة على ما هو في الواقع عبارة عن شبكة متواصلة من الثقافات والمجتمعات[2]. وتسجيل الاختلافات العرقية في إفريقيا الوسطى، الذي قامت به السلطة الاستعمارية بهدف التدبير الثقافي والسياسي لها كما سعيت إلى توضيح ذلك، قد نجم عنه

(1) ميثاق الماندي أو ميثاق كوروكان فوغا هو نص قواعد وتشريعات وقوانين شفهية تعود إلى عصر الإمبراطور سوندياتا كيتا الذي عاش بين 1190 و1255 في غرب إفريقيا (المترجم).

(2) راجع النقاش الهام بهذا الصدد الذي أقمته مع سليمان بشير دياني في «مدينة الفلسفة» (ليل، نوفمبر 2014) والذي تمت إعادة بثه في إطار «الطرق الجديدة للمعرفة»: «مفكرون من إفريقيا» (5/2): «هل ابتكرت إفريقيا حقوق الإنسان؟»:

https://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance...

تدمير النسيج المتواصل الذي كان يوحّد تلك المجتمعات في الفترة السابقة على الاستعمار[1]. الخصوصية أو الفرادة الثقافية إذن هي نتاج، يتم في سياق كلونيالي لا يجهله بالتأكيد المؤلفون ما بعد الكلونياليين، للتخديد العسفي في أكثر الأحيان لأعراق وثقافات ناجمة بدورها عن سيرورة لنزع الطابع التاريخي والإسلامي والسياسي عنها، وهو ما كان يبشّر بالحالات العديدة من «التطهير العرقي» والمجازر التي حدثت أو تحدث اليوم.

إن ما يقترحه بعض المؤلفين تحت يافطة إنسانية الترجمة وكونيتها يرتكز في الواقع على ترتيق وحدات كانت قد فكّكتها المعرفة/السلطة الاستعمارية. واعتبار «رقصة الثقافات المجنونة» معطى لازمنيًّا يعني من ثمّ نسيان السيرورة التاريخية التي جعلت من مختلف الأعراق والثقافات ما هي عليه اليوم. والزعم أن بالإمكان الإمساك بها في شكلها الخالد يعني جعلها عبارة عن جواهر وتحويلها إلى لقمة سائغة للتطهير العرقي الذي نعمل على شجبه.

كل واحد منا، على الأقل لمن يريد سماع ذلك، على علم بأن طائفتي الهوتو والتوتسي لا تحيلان على أعراق أزلية، بل إنهما بنفسيهما نتاج فرض المبشرين البلجيكيين برواندا لهذه المقولات الطائفية، وهي مقولات طائفية عرقية استوحت كتب فرانسوا غيزو وأوغستان تيبري في تناولهما لحرب الأعراق التي عرفها تاريخ فرنسا، مواجهات بين الفرنكاويين والغالورومانيين[2]. فقبل الاستعمار لم يكن ثمّة في رواندا سوى ممالك توتسي وهوتو، ومن ثمّ لم يكن يوجد أي تعارض عرقي؛ لأن الكل كان، ولا زال، يتكلم اللغة نفسها، أي لغة الكينياروندا. ومع دخول الاستعمار للبلد وظهور بطاقات التعريف التي سجلت عليها الهوية العرقية ظهرت هذه الطوائف بحيث إن مجازر 1994 هي بشكل ما الأثر الوخيم لفرض هذه المعرفة الاستعمارية.

ومع ذلك، لا يلزم الانحصار في رؤية خالصة تتمثل في «ابتكار التراث». علينا بالتأكيد التساؤل عن السبب الذي صارت بموجبه هذه المقولات الطائفية المستوردة، والتي فرضتها عوامل خارجية، فاعلة. وأحد الأجوبة

(1) Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 4e éd., 2010 ; *Révolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010 ; *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 3e éd., 2015.

(2) بخصوص هذه المسألة راجع:
Dominique Franche, *Généalogie du génocide rwandais*, Paris, Tribord, 2004.

على هذا السؤال يكمن في التشابهات القوية التي وُجدت بين النماذج السياسية التي سادت في فرنسا تحت النظام القديم، وفي إفريقيا في فترة ما قبل الاستعمار. وفي الواقع فإن نظريات السلطة القائمة في هاتين المجموعتين كانت تُعارض في كل حالة بين مالكي السلطة السياسية الآتين من الخارج والأهالي مالكي الأرض والطقوس، وهو ما يستجيب بشكل تام لأنموذج «حرب العرقين» (الفرنكاويين ضد الغالورومانيين، أو النورمانديين ضد الأنغلوسكسونيين في فرنسا)، كما نبش فيه ميشيل فوكو في كتاب علينا الدفاع عن المجتمع[1].

ذلك هو النمط الجديد «للكونية الترجمية» الشاملة، ومُسلَّمة المبادئ المشتركة بين العديد من الثقافات الذي أرغب في اقتراحه، لا على أساس تفكير من طبيعة تأملية، وإنما انطلاقًا من دراسة وضعيات ملموسة يتم تناولها انطلاقًا من دراسة عينيّة للميدان وتفكيك النصوص التي تغلفها. ثمة فعلًا طريقتان عريضتان لممارسة الأنثربولوجيا: إما الانطلاق من الاختلافات للوصول إلى التشابهات، أو من التشابهات لتحليل الاختلافات باعتبارها «فُضلات». والقارئ سيفهم أن تفضيلي يميل إلى هذه الطريقة الأخيرة.

يمكننا من ناحية أخرى تعضيد وجهة النظر هذه غير الحدسية بوجود العديد من الممارسات التي توجد في إفريقيا كما في أوروبا، كلجوء بعض رؤساء الدول (من قبيل فاليري جسكار دستان وفرانسوا ميتران مثلًا) إلى العرافة، وكديانة الاستهلاك التي تتُرجم بالتزايد الهام لحجم النفايات، والتي يمكن مقارنتها عن حق بالقرابين التي تمارس في إفريقيا على الفتيشهات. وليس من قبيل المصادفة أبدًا أن ماركس يصف الرأسمالية بسيادة «فتيشية السلعة»، محيلًا بذلك إلى مفهوم بلوره، انطلاقًا من الملاحظة، التاجر الهولندي بوسمان في السواحل الإفريقية، والذي استعاده فيما بعد الرئيس بروسز. هكذا تتم إقامة معادلة بين التأليه الذي يمارسه الأفارقة لبعض الأشياء التي تسمى فتيشهات والخيرات المستهلكة التي تكون موضوعًا لتقديس الأشياء في مجتمعات الاستهلاك. إن الأمر يتعلق في الحالين معا بـ«أشياء جزئية» تبرز طبيعة «الديانة» الموجودة في الآن نفسه في المجتمعات الإفريقية «ما قبل الرأسمالية» وفي المجتمعات «المتطورة»

(1) Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997.

الغربية[1]. وأنا هنا أتفق مع موقف بعض علماء اللاهوت في الثورة التحريرية لأمريكا اللاتينية من قبيل هوغو أشمان وفرانتز هنكلاميرت[2].

إن نقد الكونية العمودية كما بلوره ميرلوبونتي واستعاده سليمان بشير دياني لا يمكن أن يقدم إذن مخرجًا للكفاح المشروع للشعوب المستعمَرة في الماضي ضد القوى الاستعمارية القديمة أو كفاح المهاجرين الأفارقة والأقليات التي تعاني من الميز ضد قوى وحكومات البلدان الغربية. فهذا الموقف يخفي حسبنا مَزلقين أساسيين: استبدال الطبقة بالعرق والديانة والهوية، ومن ثمّ تحجيم الصراعات الطبقية الداخلية في البلدان الإفريقية (وفي بلدان الجنوب عمومًا) كما في بلدان الشمال. وذلك ما يسعى إليه الزعماء السياسيون والدينيون لبعض الدول الإفريقية، الذين يستخدمون ختان النساء ضد المثلية الجنسية، كما استخدموا في الماضي مرض السيدا لإقامة صراع متخيل بين الممارسات التي اعتُبرت أجنبية ومن ثم منبوذة و«تقاليد» إفريقية ظلت أساسية وسليمة. من ثم، فأنا لا أعتقد أن من الوجاهة «تفتيت وحدة أوروبا» كما يتمنى ذلك ديبش شكرابارتي Dipech Chakrabarty، ليجعل منها مجالًا ثقافيًا مثله مثل المجالات الأخرى؛ لأن ذلك سيفضي إلى تشكيل العالم في عدة مجالات ثقافية مغلقة على نفسها وعلى الآخرين[3]. وأنا أعتبر أن البحث عن المشترك هو ما يلزم أن يحظى بالأولوية على توكيد الاختلافات.

في كتابي الغرب المنهَك، أحلل ما بعد الكلونيالية باعتبارها تيارًا نقديًا ينشطه مفكرون هنديون وأفارقة وأمريكيون لاتينيون. وهؤلاء المفكّرون يشكّكون في تركة الهيمنة الاستعمارية في مجال المعارف التي بنتها العلوم الاجتماعية عن البلدان التي كانت تحت السيطرة الاستعمارية.

---

(1) «إننا بعودتنا من جديد للتعامل مع مذهب ماركس يمكننا التوصل إلى العثور ليس فقط على معنى الرأسمال باعتباره علاقة اجتماعية، وإنما أيضا باعتباره علاقة سحرية، وهو ما يتبدى لدى ماركس بخصوص «الطابع الفتيشي للبضاعة». إن تصور البضاعة كفتيشية يمثل تصورًا بالغ الثورية؛ لأنه يمنح لذلك التصور بعدًا سحريًا أنثربولوجيًا حقًا، منظورًا إليه هو نفسه باعتباره نسقًا من المعتقدات. النظر إلى البضاعة في احتوائها للفتيشية يؤدي إلى اعتبار هذه الأخيرة صنمًا أو ضربًا من العجل الذهبي الذي يتم تقديم القرابين عليه».
(Jean-Loup Amselle, *L'Anthropologue et le politique*, Parid, Lignes, 2012, p. 104-105).

(2) Luis Martinez Andrade, « Le Capitalisme comme religion. La théologie de la libération au tournant décolonial », in Z. Ali et S. Dayan-Herzbrun (dir.), *Pluralisme décolonial, op. cit.*, p. 92-93.

(3) Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Post colonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2007; trad. Fr., *Provincialiser l'Eurpope: la pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, éditions Amsterdam, 2009.

وأنا أقوم فيه بتقديم نقدي لمؤلّفي هذا التيار وكذا لقوى الاحتجاج على الغرب. كما أستعرض براهين هذه الحركة ومسالك فكرها، وأسعى إلى توضيح كيف أن بعضهم ينزلقون إلى أشكال من النزعة البدائية والماهوية الثقافية، مستعيدين أحيانًا لحسابهم الخاص الآثار والندوب الكلونيالية، وساعين إلى قلب معناها. وهو ما يؤدي إلى أن ما بعد الكلونيالية تبدو لي، بحيلة جديدة من حيل العقل، الوسيلة الأكثر وثوقًا لإرساء سيطرة الغرب وهيمنته فيما هي تخال أنها تقوم بانقلاب عليه. لهذا فإن كتابي الغرب المنهك، عكس ما يُعيبه عليّ سليمان بشير دياني، لا يمكن بأي حال إدماجه في الفكرة التي مفادها أن «الغرب هو... طبيعيا موطن الكوني». كما ينعتني سليمان بشير دياني بـ«المصاب بالرُّهاب» ويعتبر أني أكافح «ضد طواحين هوائية»، غير أني يمكنني بشكل لطيف أن أردّ له هذا المديح[1]. و«أنا لا أحمل أيضًا الحنين لكونيّ كان قد وُجد ومُعرَّض للخطر بفعل ما بعد الكلونيالية»[2]. فأنا قبل كل شيء مهموم بتوكيد أن ثمة إمكانًا للتواصل بين الثقافات أو بالأحرى، كما تجهد كافة أعمالي في توكيده (وهي أعمال تستند إلى أبحاث ميدانية)، أنّ النظر لكل ثقافة على حدة ليس أمرًا وجيهًا للتفكير في تاريخ الإنسانية، وأن علينا الانطلاق من «سلاسل مجتمعات» أو «روابط» بحيث يمكن التدليل على عدم وجود هويات محلية، وأنها لم توجد أبدًا[3].

من ثمّ فحين يفرض المفكّرون ما بعد الكلونياليين على أوروبا أن تعتبر نفسها مجالًا ثقافيًا مختلفًا بشكل جذري عن المجالات الثقافية الأخرى، فإن ذلك لا يمكن في نهاية الأمر إلا أن يثلج صدر تيارات اليمين الأوروبي التي تسعى بالضبط إلى البحث عن جذور مسيحية خالصة في هذه القارة، متجاهلة بشكل بالغ الآثار التي جاء بها اليهود والمسلمون والروم بالأخص. إن المفكرين ما بعد الكلونياليين، ومن جاء بعدهم من مفكّرين ديكلونياليين، وهم ينعتون الكونية بأنها «بيضاء»، كما كان يفعل أهالي الجمهورية، أو برغبتهم في «تفتيت أوروبا»، ينسون أن أوروبا ليست سوى بناء سياسي وثقافي هدفها أن تقصي من مجالها كل ما تعتبره ليس جزءًا منها (غير المسيحيين)، وأن ترمي بعيدًا عنها كل القارات (المهاجرين) التي

(1) Souleymane Bachir Diagne, « Du mouvement vers l'universel », *De(s)générations*, n° 22 : « Penser avec l'Afrique », 2025, p. 25-26.

(2) *Ibidem*.

(3) Jean-loup Amselle, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures », *Actes de la recherche en sciences sociales, n° 185, 2010, p. 96- 113.*

تريد أن تحمي نفسها منها. إن تحديد أوروبا بوصفها مجالًا ثقافيًا مختلفًا؛ إذ هذه هي الفكرة التي يدعون إليها، هو خدمة كبرى تقدّم لكافة التيارات الوطنية الأوروبية. وكما أن مفكري اليمين المتطرف يعتمدون على فكرة فرنسا وإنجلترا أو ألمانيا خالدة، وعلى أوروبا للأمم غير ملموسة، كذلك هم بحاجة إلى الاعتقاد في «الإفريقي» (الذي لم يلج التاريخ من بوابته الكبرى) وفي خلود الأعراق خلال مختلف المراحل الاستعمارية وما بعد الاستعمارية في تاريخ إفريقيا.

بالجملة، إن المسألة الأساس هنا هي مسألة الاختلاف؛ أي الاختلاف بين القارة الإفريقية والأوروبية، والاختلاف بين مختلف الإثنيات والثقافات الإفريقية، وهي إشكالية يقوم عليها في نهاية الأمر موضوع الترجمة الذي يوجد في قلب فكر سليمان بشير دياني.

2

من الكوني إلى الكونية

(سليمان بشير دياني)

لكي أقدّم مواقفي كما عبّرت عنها في كتاباتي، وكما أتابعها في هذه المحاورات، سوف أعرج أولًا على الاختلاف بين الكونية والكوني، باعتباره اشتغالًا دؤوبًا على ما سماه إمانويل فالرشتاين I. Wallerstein «كونيّة (تكون حقًّا) كونية»[1]. وسوف أتطرّق فيما بعد إلى ما يعنيه بشكل ملموس أخذ قضية كونية حقوق الإنسان (ومعها قضية حقوق الكائنات الحية عمومًا) بعين الاعتبار؛ لكي أنتهي إلى طرق مشاكل الهوية العرقية أو الدينية، في تعارضها مع «الطبقة».

لنبدأ إذن بالكوني والكونية، ولأطرح أمرين كي تكون مواقفي مفهومة. أولهما أن الكونيّ مسألة أربطها دومًا بتعدد اللغات البشرية. وثانيهما أنني بدأت الاشتغال على هذا الموضوع بوصفي مؤرخًا وفيلسوفًا للمنطق الرياضي[2]. وأنا أنطلق من لايبنتز الذي يعتبر مسألة الكوني في علاقتها مع التعدد باللغة الأهمية. فالبشر كما يلاحظ ذلك، يتمادون في المناقشات والمشاجرات التي لا تنتهي، بحيث يعطون الانطباع بأنهم لا يعرفون استعمال أفهامهم، أي أنهم يعيشون سوء استعمال تلك الملكات التي يُفترض فيها أن تجعلهم يتفاهمون. والحال كما يرى ذلك لايبنتز، لو تكلم كل الناس لغة الفهم من غير لَبس، فإن كل شيء سيكون رائقًا في أفضل عالم ممكن. وإذا هم انطلقوا من مقدمات تكون مفهومة بالطريقة نفسها من لدنهم كلهم وطبقوا عمليات يتقاسمون كلهم يقينيّتها باعتبارها

(1) Immanuel Wallerstein, *L'Universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, Paris, Demopolis, 2008.

(2) Cf. Souleymane Bachir Diagne, *Boole, 1815-1864. L'Oiseau de nuit en plein jour*. Paris, Berlin, 1989 ; George Boole, *Les lois de la pensée*, traduction, introduction et notes de S. B. Diagne, Paris, Vrin, 1992.

بديهية، فإنهم كلهم سيتفقون على القيام بحجاج سيفرض نتائجه على كل واحد منهم طابعه الخاص.

لماذا ليس الحال كذلك إذن؟ لأننا لا نحاجج بتكلم لغة الفهم التي يُفترض فيها أن تكون واحدة لدى الكل؛ أي كونية، وإنما نحن نتكلم لغاتنا التي يعتبرها مالارمي «غير متّسمة بالكمال مثلها مثل العديد غيرها»، وغير مكتملة في ذاتها وفي أنحائها الشاذة مثلًا، بحيث إنها تمنع، بفعل الالتباسات التي تعجّ بها، من أن يعبّر الفهم الإنساني عن نفسه ووحده في شفافية خالصة. ويكمن الحل لدى لايبنتز في تبني لغة العلامات. ولهذا فهو يجد في الرمزية الجَبرية وفي الطابع الآلي لعملياته اللغةَ الكونيةَ الوحيدة التي يمكن أن توجد فوق التعدد التجريبي للغاتنا. وسوف يقوم عالم المنطق الإنجليزي جورج بول (1815-1864)، والذي خصصت له أبحاثي الأولى، بإنجاز هذا الحساب البرهاني الذي كان يرمي إليه لايبنتز، هذا الحساب البرهاني (أو تحويل البرهان إلى حساب) الذي يُعتبَر بشكل عام اللغة الكونية لحواسيبنا.

وإذا كنت أثبت هنا منطلقي من تاريخ المنطق الرياضي، فذلك لأفصح عن أمرين؛ الأول هو أن اللغة الكونية الوحيدة هي اللغة الرياضية للعلامات؛ وتبعًا لأن المناطقة يعرفون أن الكوني لا يمكن العثور عليه إلا في لغة المنطق الرياضي، فإنهم يعتبرون منذ لايبنتز أن اللغات الإنسانية الإمبريقية التي يتكلمها البشر في الأرض متكافئة، أي بعيدة عن المثال المنطقي الرياضي. وقد كان جورج بول يعتبر أن تعرف «المنطق الرياضي الغافي في داخلها»[1] شرط يمكّننا من أن نعثر، في كل الألسن وفي كل اللهجات المستعملة على وجه الأرض، على عناصر من هذه اللغة الكونية. ولنذكّر هنا بالطريقة التي أزاح بها عالم المنطق كواين بشكل نهائي مزاعم لوسيان ليفي بروهل الذي اعتقد أنه ينسب «للبدائيين» (أي لغير الأوروبيين الذين كانوا، من زمن قريب، يُنعتون بهذا الاسم) ذهنية سابقة على المنطق بحيث لا تهتم بالمبدأ المنطقي للتناقض. وهكذا يقول له كُواين ببساطة، إذا كنت تزعم العثور على شعب يعتبر مقولة ما حقيقية، وهي تؤكد الشيء ونقيضه في الآن نفسه، فذلك لأن «مترجم» هذه المقولة لا يعرف ما يقول.

(1) مؤلف روايات الخيال العلمي ستانسلاس ليم، هو الذي قال في صوت السيّد بأن «الرياضيات تغفو في كل لغة، وليس علينا أن نبتكرها، وإنما فقط نستكشفها» (ص. 25).

أما الأمر الثاني، وهو ما سوف يقودنا خارج تاريخ المنطق، لكن في مسير أبحاثي الأولى، فهو بما أننا لسنا آلات، وأننا لا نتكلم اللغة الثنائية 0 و 1 التي تتكلمها الحواسيب (التي تَدين بها لجورج بول، على الرغم من أن لايبنز هو من بشّر بها هي وأمور أخرى)، فعلينا أن نطرح مسألة الكوني وإمكانه ليس في مكان ماورائي يكون هو مكان اللغة الكونية للرموز الرياضية، وإنما في قلب تعدّد لغاتنا الواقعية البشرية، والمغالية في طابعها البشري.

يمكننا أن نجزم بأن لغة ما تكون كونيةً، وتكون من ثمّ فوق كافة اللغات الأخرى. وهذا الجزم هو التصريح بأن اللغة الإغريقية هي اللوغوس (أي الكلام والعقل والوجود في الآن نفسه)، التي لا تشكل اللغات الأخرى خارجه إلا رطانة، وتسمى من ثم لغات «وحشية»[1]. ونحن نذكّر هنا بأن اللغة العربية تتميز عما هو أعجمي، أي ما ليس عربيًا، والعُجْمة كلمة استعملت أصلًا لتعيين اللغة الفارسية، قبل أن تُستعمل اليوم لتعيين ألسُن المجتمعات الإسلامية غير العربية.

حين تعتبر لغة ما نفسها تجسيدًا للمطلق وأنموذجًا بامتياز، فإن مسألة الكوني تصير هي مسألة الكونية. وسوف نتحدث عن الكونية لتعيين موقف من يصرح بأن خصوصيته كونية بقوله: «لدي خاصية أن أكون كونيًّا». وحينها يكون من حقنا أن نسأل هذه الكونية: «ما الذي يسمح لك بذلك، وبأي حق؟». وذلك هو السؤال الذي يطرحه المتوحشون (أو التابعون) حين يعبرون عن حقهم في الكلام. وسأعود لذلك.

إن البناء الذي يجعل من تاريخ الفلسفة مسألة تخص أوروبا، والذي يميز «البشرية الأوروبية» (وتلك لغة هوسرل) ويجعلها فوق كل البشريات الأخرى، يستعيد الميز بين من يتكلمون اللوغوس ومن يُعتبرون «متوحشين» أو «بدائيين». بل إن المنافسة بين الأمم الأوروبية لتقرير «عبقرية» لغاتها وجد تجسيده الأمثل في المقال الشهير لريفارول Rivarol الذي حاز في 1948 جائزة الأكاديمية الملكية للعلوم والآداب ببرلين (مناصفةً مع يوهان كرستوف شواب) في موضوع كونية اللغة الفرنسية. وهكذا، وكما نلاحظ ذلك، فإن كل شيء يدور حول مسألة معرفة أي لغة تجسّد اللوغوس أو «المنطق» بشكل أفضل. بهذا الشكل يقوم المدافعون عن كونية اللغة الفرنسية مثلًا بالزعم بأن نظام الكلمات في هذا اللسان هو النسخة الأمينة

---

(1) Cf B. Cassin, *Eloge de la traduction, op.cit.*

لنخو الفكر المنطقي (أي بتعارض، حسب ما أتصور، مع الألمانية التي تضع الفعل في نهاية الجملة)!

لكن الفصل الكبير بين إنسية اللوغوس والإنسيات الأخرى يتم بالأخص في الوضعية الكلونيالية؛ ففي العالم الكلونيالي، تفرض اللغة المسيطرة نفسها باعتبارها تجسيدًا للعقل فيما يتم تحديد لغات الأهالي (التي تُعتبر أبعد من أن تُمنح لها وضعية اللغة) بطريقة سلبية بسبب النواقص التي يُفترض أنها تعاني منها مقارنة معها. وهكذا سيقال عن هذه اللغات إنها تنقصها الكتابة، وأنها تنقصها المفاهيم المجردة، وأنها ينقصها زمن المستقبل وينقصها فعل «الكينونة»[1].إن الكونية بالمعنى الذي ذكّرتُ به تتبدّى بشكل كامل في المسعى الإثنولوجي لليفي بروهل (الذي يلزم أن نضيف أنه تخلى فيما بعد عن أطروحاته الأولى)، الزّاعم بأن النقصان والخصاص يسود خارج أوروبا. فأوروبا المبنية بهذا الشكل (لأنها بُنيان) على التصريح بأن هويتها هي العقل واللغة والوجود، تحدّد أولئك الذين تبنيهم بوصفهم آخرين بمفاهيم الاختلاف والنقصان إزاء المعيار الذي تمثله هي.

إن هذه النزعة الكونية ليست هي الإيمان بالكوني. ومن الهام جدًّا القيام بهذا التمييز، بالأخص لفهم موقف كوازي وايرودو. فهو يقول بأن ثمة الكوني حيث يكون الإنساني في كل مكان إنسانيًا وبشكل متطابق. لكن هل ذلك يعني أنه «ذو منزع كوني»؟ وحتى نعود لمسألة اللغات، فإن وايرودو، واعتمادًا على التفكير فيما ستكون عليه الترجمة للغة الأكان (التي يتكلم بها أناس في غانا وساحل العاج) للبحث الشهير لعالِم المنطق ألفريد تارسكي Alfred Tarski بصدد تحديد الحقيقة، يؤكد بداهةً ما يدين به هذا التحديد إلى كونه مصوغًا بالإنجليزية، بحيث ما إن نقارن بين الإنجليزية واللغة الأكانية حتى نلاحظ أن مشكلات فلسفية يتم تقديمها باعتبارها كونية ليست أبدًا كذلك بما أنها متصلة اتصالًا باللغة التي صيغت بها[2].

(1) ضدًا لهذه النزعة الكونية القائمة على النفي يذكّر الأنثربولوجي الأمريكي إدوارد سابير بهذه «الواقعة البدهية بأن كل لسان ينماز بـ«اكتماله الصوري».

The Grammarian and his language , in *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, réunis par David Mandelbaum, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1949, p. 153.

(2) H. Wiredu, « The Concept of Truth in the Akan Language », *Cultural Universals and Particulars, op. cit.*

وأنا أطور هذه النقطة في كتابي:

Souleymane Bachir Diagne, L'Encre des savants. Réflexion sur la philosophie en Afrique, Paris et Dakar, Présence africaine/Codesria, 2013.

وهو يشدّد من جهة على أن البرهان الفلسفي ينتمي للغة التي تتم صياغته بها، من حيث هي دومًا لغة من بين اللغات، وليست اللوغوس المشخّص، ومن جهة أخرى على أن الفيلسوف يلزم أن يكون مترجمًا، بحيث يفكّر من لغة إلى أخرى، حتى أستعيد عنوان النص الذي يشير إليه ج. ل. أمسيل.

هل وايرودو في هذه الشروط ذو نزعة كونية أم نسبية؟ ذلك بديل خاطئ. إنه في الواقع يدافع بصرامة عن أن ثمّة الكونيّ، وهو في الآن نفسه يفعّل النسبية اللسانية ضد النزعة الكونية، التي تدل مرة أخرى هنا على إبراز الطابع الخاص للغته في كونية اللوغوس، هذا الطابع الذي يمكن من جهة أخرى أن يسمى «نزعة استثنائية». وما إن يتمّ طرح هذا الاختلاف بين توكيد الكونيّ والنزعة الكونية، حتى يكون بإمكاننا الانتقال لمسألة ما بعد الكلونيالية؛ كي نتفحص بالضبط ما يقوله المؤلفون المختلفون المرتبطون بالدراسات ما بعد الكلونيالية، الذين يتقاسمون بالأخص ضرورة التفكير في المشكلات فيما بعد مؤتمر باندونغ[1]. وأنا أسمي بذلك الاسم عالمًا لم يعد فيه مجال للنزعة الكونية التي عبر عنها مثلًا هوسرل، حين صرّح بأن «الإنسيات» الأخرى كانت لها كل الأسباب لكي تأخذ طابعًا أوروبيًا في الحين الذي لم يكن لأوروبا أي سبب في أن «تأخذ طابعًا هنديًا»[2].

لقد توصلت إلى فحص التباين بين فكر إيمانويل ليفناس، كما يعبر عن نفسه بالأخص في كتابه عام 1972، إنسية الإنسان الآخر، وفكر موريس ميرلوبونتي من خلال تحليل الكوني في عالم كهذا.

ما الذي يقوله إيمانويل ليفناس؟ أنَّ شجب ما يسميه «الحضارة الغربية» يعني شجب الكوني، وأن عالمًا «لا غرب فيه» بعد مؤتمر باندونغ ومرحلة التحرر من الاستعمار، هو، بحكم الواقع، عالم «ضالّ». فالعالم في نظره لا ينبغي أن يغدو فقط «رقصة سَرَبَندة لثقافات عديدة»[3]. على الثقافات أن تكون «موجّهة» من الكوني، الذي يوجد بالضرورة في بُعد

(1) لقد جمع مؤتمر باندونغ في هذه المدينة الإندونيسية عام 1955 تسعة وعشرين بلدًا من آسيا وإفريقيا نددت بالاستعمار. وقد كانت الرجة التي أحدثتها الاستقلالات قد بدأت لكي تستمر بعدها. يمكننا إذن أن نؤرخ، كما أفعل هنا، لبداية العالم ما بعد الكلونيالي بهذا المؤتمر التاريخي.

(2) خلال مؤتمر فيينا عام 1933 عن «أزمة الإنسية الأوروبية». انظر:

Edmund Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (avec Introduction de Gérard Granel, « Husser le Grec, Husserl le moderne »), Paris, La Pensée sauvage-L'impénsé radical (les republications Paulet), 1975, p. 11.

(3) تظهر هذه التعابير كلها في الصفحة 60 من كتاب:

Humanisme de l'autre homme, op.cit.

«العمودية»، أي فوق تلك الثقافات. وما يمنح «الحضارة الغربية» ميزتها الاستثنائية، وما يمنع من اعتبارها «جهة» من بين جهات العالم، هو أنها الوحيدة التي تنتصب عموديًا في اتجاه الكوني. وهو الأمر الذي يمنحها أهلية أنثربولوجية لفهم الثقافات الأخرى للعالم، التي لم تفهم نفسها أبدًا، وأهلية فلسفية لعزف النغمة التي عليها أن تنتظم كلها حسبها. إن المهمة لم تعد تكمن في استعمار بلدان أخرى من العالم، وإنما في تثقيفه؛ لأن عصرنا يعتبر أن «التثقيف والاستعمار أمران منفصلان»، كما يلاحظ ذلك ليفناس. ها هي إذن النزعة الكونية، التي تتماهى براحة بال مع النزعة الاستثنائية لما يسمى «الحضارة الغربية» (وأنا أوضّح أنني أعتبر ما يسمى كذلك هو في مجمله بناءً، وهو أمر ينطبق على بقية «الحضارات»): فعدا التوراة والإغريق، حسب ما يقول ليفناس، ليس ثمة غير الرقص[1]. نحن نعلم أن كانط في نصوصه الأنثربولوجية التي يحكم فيها على المجموعات البشرية، فيما يعتبره خواص الشعوب التي يقوم بتأملها، يصدر أحكامًا ليست في مستوى فيلسوف «الضرورة المقولية» التي تتمثل في القانون الأخلاقي. بالشكل نفسه، فإن ليفيناس ينسى أنه فيلسوف استقبال «الآخر» حين يتساءل عن النتائج التي سيتركها على النزعة الكونية اقتحام «الحشود الأفروآسيوية» لساحة التاريخ[2]. من ثمّ فالقول بأن ما بعد الكلونيالي ليس غير هجوم للخصوصيات على الكوني، يعني تجاهل أن الهدف الحقيقي هو تلك النزعة الكونية التي عفا عليها الزمن، والتي يُعتبر خطابها حنينًا لعصر كان فيه بالإمكان، وبراحة ضمير، جعل أوروبا ساحة التاريخ؛ حيث تُلفيها تلعب مسرحية الكوني. وهي مسرحية يمكنها أن تشمل بفعل الاستعمار بقية بلدان العالم. إن إعادة كتابةِ ما بعد كلونيالية لتاريخ الفلسفة هي تلك التي تبيّن مثلًا أن من باب الخطأ البذهي أن هذا التاريخ يتمثل في المسير الوحيد (المتمثل في «التوراة والإغريق») الذي يمتد من القدس إلى أثينا قبل أن يقود نحو روما ثم هيلدلبرغ وباريس ولندن. وهكذا، فإن ترجمة العلوم التي كانت تُعرف في العالم اليوناني بالفلسفة[3] قد مرت بلغات عديدة غير

(1) والبكم ما يصرح به، كما ترجمته من الإنجليزية: «أنا أقول غالبًا، على الرغم من خطورة التصريح بذلك للعموم، إن البشرية تتمثل في التوراة والإغريق. وما تبقّى يمكن ترجمته: كل ما تبقّى، أي كل الغرائبي، هو رقص». سنسجل أولًا أن الجملة الاعتراضية التي غالبًا ما تستعمل في هذه الحالة التي يتم فيها التصريح بكلام معادٍ للأجانب، تتمثل في التشديد أولًا على أن المتكلم يعرف أنه ينافي «الأخلاق السياسية السليمة» politiquement correct (والفيلسوف يقول: الأمر خطير). وسنسجل بعد ذلك استعادة فكرة أن الأفقية والترجمة ترقد خارج عمودية التوراة والإغريق.

(2) يستعمل ليفناس في كتابه الحرية الصعبة: **بحث في اليهودية** (ألبان مشيل، باريس، 1976، ص. 231)، في قلب النقد الذي تلقاه من الكثيرين، عبارة «الحشود الكثيرة للشعوب الآسيوية المتخلفة».

(3) *Translatio studiorum.*

اللغة اليونانية واللاتينية أو الألمانية، وسلكت الكثير من السبل خاصة ذلك الذي مرّ من بغداد أو قرطبة لينتهي بفاس أو تُمبكتو[1].

إن ليفناس وهو يصرح بأن «الغرب» له القدرة على التلقي العمودي للكوني يسخر صراحة مما لديه من تناقض خالص في المصطلحات: أي الكوني «الأفقي» أو «العرضي» الذي يحدث في تلاقي اللغات والثقافات. وهو يستهدف بذلك ميرلوبونتي بعد أن كتب هذا الأخير: إننا بتنا نعيش في عالم (هو ما سميته ما بعد مؤتمر باندونغ) حيث لم يعد يسود «كونيٌّ عمودي»، وحيث يلزمنا أن نستهدف «كونيًا عرضيًا» يتمّ في اللقاء والتبادل. ومن المجدي أن نثبت هنا بشكل دقيق ومطوّل ما جاء على لسان ميرلوبونتي؛ لأن نصّه عن نمطيِ الكوني ذو أهمية خاصة:

> [...] إن جهاز كينونتنا الاجتماعية قد يتعرض للتفكيك وإعادة البناء بالسفر، بالشكل نفسه الذي يمكننا به أن نتعلم تكلّم لغات أخرى. ثمة سبيل ثان نحو الكوني: لا الكوني العمودي لمنهج يكون موضوعيًا فقط، وإنما الكوني العرضي الذي نكتسبه بالتجربة الإثنولوجية التي تخضع بشكل مستمر لاختبار الذات من لدن الآخر، والآخر من قِبل الذات. الأمر يتعلق ببناء نظام مرجعية عام حيث يمكن لوجهة نظر الأهالي ووجهة نظر المتحضّرين وأخطاء هؤلاء وأولئك في حق بعضهم البعض من أن تجد مكانًا لها وتشكّل تجربة شاسعة، بحيث يكون كل هذا، مبدئيًا، في متناول أناس بلد آخر وزمن آخر. الإثنولوجيا ليست تخصصًا محدّدًا بموضوع معين هو المجتمعات «البدائية»؛ إنها طريقة في التفكير، تلك التي تفرض نفسها حين يكون الموضوع «آخر»، وتفرض أن نتحول بأنفسنا. وهكذا نغدو نحن إثنولوجيّي مجتمعنا الخاص، إذا ما نحن أخذنا مسافتنا عنه»[2].

إني أعتقد أن الدعوات التي يوجّهها لنا المؤلف في هذا المقتطف هي أسس الكوني باعتباره وزنًا وأفقًا، أي الدعوة للسفر، الذي يعني الخروج من مركزية النزعة الاستثنائية؛ والدعوة إلى تعلم لغات أخرى، الذي يعني

(1) أسمح لنفسي هنا بالإحالة إلى س. ب. دياني، **حبر العلماء** (مرجع مذكور). وعلينا أن ندقق الأمر هنا بأن بناء تاريخ الفلسفة باعتباره مخصوصًا بإنسانية أوروبية هو أمر حديث، وأنه أمر هيجيلي في مجمله. وقد اعتبر روجي بايكن أن العربية قد لعبت في هذه الترجمة للفلسفة اليونانية دورًا أكثر أهمية من اللاتينية، ولم يجد ديكارت أي سبب يثنيه عن التصريح بأن الجبر، وهو العماد الأساس لفلسفته، كان علمًا «أجنبيًا».

(2) Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, Paris. Gallimard, 1960.

الخروج من كونية اللوغوس ليفهم المرء؛ أولًا أن كل لغة هي لغة من بين لغات عديدة، ثم أن الكوني يتم تقويمه في قلب اختبار الترجمة (كوازي وايرودو). وأنا هنا أوافق تمامًا ما جاء في خطاب جان لو أمسيل؛ ففي نظري، يمكن اعتبار فكْر ميرلوبونتي هنا «ما بعد كولونياليّ»، من حيث إنه فكر لعالم ما بعد مؤتمر باندونغ، ونظرة تعتبر العالم متعددًا تنسجه الثقافات واللغات المتكافئة (وهو ما يعتبره ليفناس صورة «للضلال»).

وفي الواقع، فإن هذا المقتطف لميرلوبونتي أساسي لديّ، وهو يندرج غالبًا في أبحاثي لسببين؛ السبب الأول أنه يقول لنا، ضدّا على الذين يعتبرون أننا لا يمكن أن نقوّض النزعة الكونية باعتبارها استثنائية أوروبية من دون إدارة الظهر للكوني، إن مسألة الكوني، على العكس من ذلك، لا تطرح نفسها بشكل جدّي وحقيقي إلا في عالم ما بعد باندونغ، حين يتم طرحها أرضًا، خارج أي توكيد لموقف عمودي متعالٍ. والسبب الثاني هو أن الكوني «العرضي»، حسب القراءة التي أقوم بها له، يلزم أن يُفهَم باعتباره كونيًّا ترجمةٍ كما أسميه[1]. إن الاعتقاد بأن الكوني يتم التفكير فيه واستهدافه باعتباره ترجمة، في تعالُق اللغات وفي التبادلية التي تقوم بينها، بالمعنى الذي اعتبر به الكاتب الكيني نغوجي وا ثيونغو Ngugi wa Thiong'o أن «لغة اللغات هي الترجمة»، لا يعني أن نفكر بسذاجة في اللغات خارج علاقة السيطرة التي توجد فيما بينها[2]. وليس أيضًا أن نعتقد بسذاجة أن الترجمة سوف تأتي بالشفافية التامة بين اللغات؛ الترجمة هي «اختبار دائم للذات من قِبَل الآخر، وللآخر من قبل الذات»، وهي تتحقق على خلفية لاتفاهم، بل على استحالة الترجمة. إن «أخطاء هؤلاء مع أولئك» أمر لا يمكن تفاديه كما قال ميرلوبونتي في المقتطف الذي قمت بإثباته، والفيلسوف كواين (كما يشير إلى ذلك أمسيل) قد علّمنا أن «لاتحدّد» الترجمة غير القابل للاختزال[3].

ولكي نمنح مضمونًا لهذا المفهوم للكوني الأفقي والنزعة الكونية في التبادل والتواشج، سوف أتناول الآن قضية حقوق الإنسان في ثلاث نُقط:

(1) Souleymane Bachir Diagne, « L'universel latéral comme traduction », *in* Philippe Büttgen, Michèle Gendreau-Massaloux, Xavier North (dir.), *Les Pluriels de Barbara Cassin ou le partage des équivoques*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014.

(2) Pascale Casanova, *La Langue mondiale. Traduction et domination*, Paris, Le Seuil, 2015.

(3) W. V ; O. Quine, *Le Mot et la chose*, trad. Fr. Joseph Dopp et Paul Gochet, Paris, Flammarion, 1977.

أن أفسر أولًا أن «قَسَم القناصين» ذو أهمية كبرى للتفكير بإفريقيا في حقوق الإنسان؛ ثم أن أقدّم مثالًا لما يمكن أن يعنيه الكوني باعتباره ورشًا مشتركًا من خلال القوانين البيئية؛ وأخيرًا، أن أقول كلمة عما كتبته عن قضية حقوق الكائنات الحية غير الإنسانية، بما أن أمسيل يثير هذه القضية مع ما يعتبره خطر النسبوية الفائقة.

ما «قَسَم القناصين»؟ يشير يوسف تاتا سيسي الذي عرّف به، إلى أن الأمر يتعلق بقربان مقدس لطائفة القناصين بغرب إفريقيا ينشدونه حين يتم تعليمهم في هذا «المجتمع»[1] وقبولهم فيه. وهكذا تواتر نص القسم شفهيًا بين أفراد الطائفة من قرن لآخر.

وأنا أشير كثيرًا لهذا النص حين أتناول مسألة حقوق الإنسان في إفريقيا[2]، وخاصة المسير الذي قاد، من 1960 إلى اليوم، الدول الإفريقية لمنظمة الوحدة الإفريقية ثم الاتحاد الإفريقي، إلى تبني ميثاق لحقوق الإنسان والشعوب، وكذا إنشاء محكمة للبت في حالات خرقها. لا يتعلق الأمر بمقارنة هذا «القسم» بنص آخر، وإنما بتبيان أنه يشكل مثالًا مضادًا بطريقته في التركيز على الحريات الفردية وعلى الحقوق المتصلة بها، وبمعارضة من لا يزالون يؤكدون أن «إفريقيا» لا تعرف في المجمل إلا حقوق الجماعة، وتنظر للفرد فقط باعتبار ما عليه من واجبات إزاء الجماعة. وإذا ما رغبنا في العودة «للتقاليد»، فعلينا الإقرار بأن «القَسم» هو نص قديم يفنّد الزعم القائل بأن إفريقيا تعني الجماعي. وأنا أعتبر من الأهمية بمكان القول بأن حقوق الإنسان ترتبط أولًا وقبل كل شيء بالفرد، ضدًا على كل مبررات الدولة ومبررات «الثقافة» أو «التقاليد»، التي باسمها يمكن أن تمارس كافة أنواع الظلم. وأنا أثير «القسم» هنا، أتدخل بذلك في النقاش الذي يقترحه «ميثاق حقوق الإنسان والشعوب» في إفريقيا الذي يسعى إلى المصالحة بين الحقوق الفردية وحقوق الجماعة بطريقة تبدو لي غير متوازنة، وتكون في صالح حقوق الجماعة. وثمّ يكمن موطن تفكيري.

(1) Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Duvaroux, *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Paris, Albin Michel, 2003.

(2) S. B. Diagne, « individual, Community and Human Rights: a lesson from Kwasi Wiredu's philosophy of Personhood », *Transition, an International Review*, n° 101, Blumington, Indiana University Press, 2009;

وانظر أيضا:

« Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », Critique, n° 771-772; « Philosopher en Afrique », 2011, p. 664-672; L'Encre des savants, op.cit.

ومع ذلك، فإن أفضل مثال على حديثي عن الكوني باعتباره ورشًا مشتركًا هو اليوم التوكيد الجديد «للحقوق البيئية»، وضدًا على من يبدو أنهم لا يعتقدون في العلم أو العقل، توكيد المعركة الحالية للاعتراف بهذه الحقوق الجدّية التي يخوضها في العالم بأسره كل أولئك الذين يقولون بأن ثمة تغيرًا مناخيًّا يحدث، وأن الأرض التي نسكن جميعنا نجعلها في خطر بطرائقنا في الإنتاج والسعي المستمر إلى الزيادة في النماء.

وها هو الكوني، وقد تحول إلى ورش للجميع، باتجاه «مشترك» ترجمه اتفاق الكوب 21. إن منتديات من قبيل ذلك الذي أدى إلى الكوب 21 هذه أو منتدى من قبيل منتدى الأمم المتحدة، حيث كل الدول لها صوت (على الرغم من تفاوت «ثقل» هذه الأصوات) تمنحنا صورة لما تعنيه كونية حقوق الإنسان. من ثمّ، فإن ملفوظها يتم في اللقاء والمفاوضة، من جهة، ومن جهة ثانية، وبالأخص، يتفق الجميع على الطابع الكوني لمضمونها باعتباره تعبيرًا عن إنسانيتنا المشتركة. الحقوق البيئية توجد في حال انبثاق، لكن ما تفصح عنه من قيمة الإنساني ومن كرامته ومسؤوليته لا ينتمي لعصر معين.

وهو الأمر الذي يقودني إلى النقد الذي قام به جان لو أمسيل لـ«النسبوية الفائقة» التي تضع في المستوى نفسه مختلف أنواع الملكوت (النباتي والحيواني والبشري) باسم حقوق يُفترَض فيها أن تكون حقوقًا متشابهة لكافة الكائنات الحية. وقد كتبت عن هذا الموضوع نصوصًا أعتبر فيها أن قضية البيئة من مسؤولية الكائن البشري. وإذن فأنا لا أعتقد في حقوق للنباتي، وإنما في واجب إنساني تجاه الطبيعة عمومًا[1]، انطلاقًا من إنسية بيئية. أعتقد فعلًا أن صيرورتنا الإنسانية لا يمكن أن تتحقق كليةً إلا في واجب أنسنة الأرض، حتى نستعمل عبارة بيير ثيّار دو شاردان. بالجملة، أنا أتفق جملة وتفصيلًا مع أمسيل: يلزم القطع مع آلية ديكارت الذي منح فلسفته للمقاولة، والتي تتمثل في تحويل «الطبيعة» إلى «موارد طبيعية». لكن هذا لا يلزم أن يعني تبديد البشرية، فامتناع الإنسان عن

---

(1) Souleymane Bachir Diagne, « Faire la terre totale », in Jérôme Bindé (dir.), *Signons la paix avec la Terre. Quel avenir pour la planète et pour l'espèce humaine ?*, Paris, Unesco/Albin Michel, 2007.

انظر أيضا في كتابي: **كيف نتفلسف في الإسلام؟**، الفصل الخامس الذي كرسته جزئيًا للتفكير في المسؤولية البيئية للإنسان كما يتصورها بطل القصة الفلسفية حي ابن يقظان لابن طفيل. وأنا أستعيد مطوّلًا هذه الفكرة في نص بعنوان: «صنع الإنسانية معًا، ومعًا الإقامة في الأرض»، الذي قدمته في ندوة دولية للفلسفة بجامعة أبيدجان، والتي نشرت أعمالها تحت إشراف تانيلا بوني بباريس، في منشورات الحضور الإفريقي عام 2016.

أن يعتبر نفسه سيدًا للطبيعة ومالكًا لها، وإمبراطورية في إمبراطورية، لا يتطلب أن ننكر على الإنسان المكانة والدور اللذين يعودان إليه وبالأخص المسؤولية التي يتحملها والتي تتماهى مع إنسانيته نفسها.

سوف أتطرّق الآن لموضوع الهويّات، وهو رهان آخر هام لقضية الكوني هذه. وأنا أرغب في قول كلمة عن الطريقة التي أفهم بها دفاع جان لو أمسيل عن كونية مهددة بالتشذّر و«المركزيات» الهويانية التي تغدو حين يتعلق الأمر بالديانات «نزعات أصولية». إنه يندّد مثلًا «بجعل فرنسا بلدًا عزقيًا»، كما يصف في كتابه الغرب المنهك ضربًا من التلاقي بين مثقفي القارات الثلاث للتنديد بالنزعة الكونية باسم الهويات «التابعة». وهكذا فإن ما بعد الكلونياليين الهنود والأفارقة (وأغلب هؤلاء الأخيرين مجتمعون حسبه في مجلس تنمية البحث في العلوم الاجتماعية بإفريقيا Codesria) والأمريكيين اللاتينيين قد اتفقوا في النهاية فيما بينهم على وضع الغرب مؤضع تساؤل، وهو ما لا يمكن إلا أن يعني انتصار الشذرة على الكوني. ولا يكفّ أمسيل أبدًا عن الإلحاح على الدور الذي تلعبه في نظره الجامعات الأمريكية، التي تشكل المكان الطبيعي الذي يلتقي فيه، في الغالب، هؤلاء المثقفون «العالم ثالثيون» والذي منه يطلقون هجمات الدراسات ما بعد الكلونيالية.

يبدو لي أن جان لو أمسيل يتبنّى هنا موقفا «يساريًا» موازيًا لما قاله إمانويل ليفيناس عن الجماهير الأفروآسيوية الداخلة إلى ساحة التاريخ. وأنا أقول إنه موقف «يساري» لأن هدفه لا يكمن في الدفاع عن «الحضارة الغربية المندَّد بها كثيرًا» وإنما في إنقاذ المعركة الاجتماعية «الكونية» للتشذّر والتشتّت بفعل إضفاء الطابع العرقي على الصراعات. وأنا أقول إنه «موازٍ» لأنه يشاطر ليفيناس المماهاة بين ما يُبنى كـ«غرب» وبين الكوني.

ولمعرفة ما يتمّ هنا، من المجدي أن ندرك أن ثمة قصةً معينة تتكرّر هنا يمكننا أن نضع عليها اسمي جان بول سارتر وإيمي سيزير. فقد كتب جان بول سارتر عام 1948 مقدمة نارية للأنطولوجيا التي جمع فيها ليوبولد سيدار سنغور شعراء الحركة التي سماها «الزنوجة»[1]. وفيها يشدّد سارتر على قوة الانزياح عن المركز الذي تمثله تلك الحركة وذلك الشعر اللذين يبيّنان أن الإنسان الأسود يمكنه أيضًا أن يضع نفسه في المركز، وأن يحوّل

(1) Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache d'expression française*, Paris, PUF, 1948.

عالم الإنسان الأبيض إلى موضوع لنظرته، ويحملان في النهاية وغدًا بعالم لن يكون أي واحد فيه في الهامش لأنه لن يكون ثمة من مركز. لكن، إذا كان سارتر يصرّح بأن ذلك الشعر وقوته من أكثر الأشعار ثورية في ذلك الوقت، فهو يقول أيضًا بأنه حين لا يتعلق الأمر فقط بإنشاد اللغة، وإنما بالتغيير الفعلي للعالم وبتحقيق التحرّر، فإن الفعل الذي يكون موضوعه التاريخ هو فعل الطبقة الكونية التي هي بروليتاريا المركز. باختصار، فإن الجدلية التي يتم تبنّيها هنا تعود بنا دوما إلى الساحة «الحقة» التي تحضن التاريخ الكوني. قد يكون سارتر بالتأكيد غير قابل للاختزال في هذا المفهوم المتصل بالرجوع إلى المكان الحق للصراع والفاعل الحقّ في التحرر؛ فالتزامه وكتاباته تشهد على ذلك بشكل وافر. بيد أن المركزية الأوروبية التي تقدم نفسها كذلك، والتي تعتبر أنها متحررة بكونها «يسارية» تظل بالغة الحيوية. ويمكن اعتبار سلافوي جيجيك Slavoj Zizek مثالها الأكثر كاريكاتورية[1].

لنقارن هذا الموقف الذي قاد إيمي سيزير عام 1956 إلى أن يبعث لموريس ثوريز رسالته الشهيرة التي يعلن فيها عن استقالته من الحزب الشيوعي الفرنسي. إنه يعبر فيها طبعًا عن مآخذه على الاتحاد السوفييتي، غير أنه يقول فيها بالأخص إنه لم يعد يجد نفسه في خطاب الحزب الشيوعي، أي في تلك الكونية. وهو يحرص على أن يوضّح أنه لا ينوي الانغلاق في خصوصيته، لكنه لا ينوي أيضًا «التيه في كونية صارت عبارة عن هيكل عظمي» حين يقف على الطريقة التي تُعامل بها «الشعوب السوداء» باعتبارها شعوبًا سوداء[2].

في الواقع، حين يصرح إيمي سيزير أن «أخوية» النزعة الكونية الشيوعية لها القيمة نفسها التي «لأبوية» الكونية الكلونيالية، فلأنه أولًا في موقع يسمح له أن يدرك أن النزعة الكونية اليسارية في مجال محاربة الاستعمار لم تُبِن عن التزام صارم ومستمر. فقد بدت سيمون فيل Simone Weil قبل الحرب العالمية الثانية متأثرة بالغ التأثر، وهي تلاحظ أن العمال المواطنين بفرنسا يجهلون ويتجاهلون آلاف العمال الرعايا الذي يعيشون

---

(1) وهو يصّرح في حوار نشرته جريدة ليبراسيون الفرنسية (5 يونيو 2015) ما يلي: «أنا أورومركزي، ولا أعتقد بتاتًا في فكرة أن التقاليد والثقافات المحلية والهويات الجزئية يمكنها أن تشكل مقاومة ضد الرأسمالية الشمولية». ويمكننا أن نقرأ باهتمام ما كتبه حميد دباشي عن هذه المركزية الأوروبية في: Can Non-Europeans thinks ? .Londres, Zed Books, 2015

(2) يبين باب ندياي Pap Ndiaye الطابع الراهن لخطاب إيمي سيزيرفي رأي نشره في جريدة لوموند الفرنسية (25 يونيو 2015) بعنوان «لم تعرف معاداة العنصرية أبدًا هذه البلقنة»، والذي يعضّد أهميته التباين مع رأيٍ آخر في الصفحة نفسها لدِدي ليشي بعنوان «الحمولة الرجعية للخطاب حول العرق تسحق الصراع الاجتماعي».

المعاناة؛ وبما أن الأحزاب التي تتحدث باسمهم لم تكن تقوم بأي شيء لدرء ذلك وتغييره، فقد قالت: «نحن أيضًا «الفرنسيين اليساريين» نستمر في إثقال الأهالي في المستعمرات بالإكراه القاسي نفسه»[1]. لقد ذكّرت الفيلسوفة أن عام 1931، ذلك الذي اكتشفت فيه «الجريمة ضد الإنسان» التي يمثلها الاستعمار، هو أيضًا عام المعرض الكلونيالي الذي لم يشجبه بقوة إلا الفنانون والمفكرون السرياليون.

وما يقوله إيمي سيزير في «رسالته لموريس ثوريز» والذي يبدو بشكل ما جوابًا على سارتر، هو أنه، ومن غير أن يرفض كونية الصراع ضد الاضطهاد عمومًا، لا يقبل بأن يقال له بأن الجواب المباشر على الاضطهاد الذي يعاني منه في هويته هو تشويش على الفعل التاريخي للطبقة الكونية.

إن حنّا أرندت لا تخرج عن منطوق هذا القول حين تصرّح بأن المرء حين يتم التهجّم عليه باعتباره يهوديًا، فعليه الردّ باعتباره يهوديًّا لا باعتباره ألمانيًّا، أو مواطنًا من العالم، ولا حتى باسم حقوق الإنسان[2].

يقول أمسيل في كتاب الغرب المنهك بأن الأجوبة الهويانية كان يمكن فهمها في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، لكن إذا ما غذّت هذه الأجوبة اليوم الأصوليات والعصبيات المجرمة، فمن اللازم العودة للكونية. فالعالم كما هو حاليًا لا يمكن أن يجيب على أنواع التمييز التي تتمثل أولًا في منحك هوية من الخارج. فحين تعتقد الشرطة أن مهمتها تكمن في تأمين المدينة ضدك وضد كل من يشبهونك، يمكننا أن نفهم أن الجواب سيكون هو الحركة التي تقول ببساطة: «النفوس السوداء لها أهميتها»[3]. بالمقابل، فإن تفحّص حالة الطبقة العاملة التي يُفترض فيها أن تكون حاملة لوعود كافة أنواع التحرّر تجعلنا نصل إلى أن تلك الطبقة، وفي عالم تزدهر فيه جميع أنواع الوطنيات العرقية، تصوّت غالبًا، وبشكل كبير، لصالح أحزاب تتكلم لغة الهوية، وتتحدث عن عودة لذلك الزمن الذي كنا فيه نحس أنفسنا في بيتنا وبين أناس يشبهون بعضهم بعضًا.

---

(1) Simone Weil, « Le sang coule en Tunisie », *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960; p. 337.

(2) انظر البيبليوغرافيا التي خصتها بها:
Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt : For Love of the World*, 2ᵉ éd., New York, Yale University Press, 1982.

(3) « Black lives matter ».

إن العالم الذي نعيش فيه هو هذا: يقال لك «أنتم»، ولا يمكن أن تجيب «نحن». من ثمَّ لا يمكننا بكل بساطة أن نقرّر: لنعذ إلى الطبقة، كما لو كنا أمام اختيار بين صراع من قبيل«النفوس السوداء لها أهميتها» والصراع الاجتماعي للكوني. بعبارة واحدة: الكوني ليس شيئًا معطى، إنه يُعاش في الصراعات المتعددة وفي الطريقة الغامضة التي تتلاقى بها وتسير معًا بشكل متعاضد مستهدفة أفقًا مشتركًا للتحرّر.

3

العرْق والثقافة والهُويّة

(جان لو أمسيل)

لا يجيب سليمان بشير دياني بشكل فعلي على الاعتراضات التي قمتُ بها على تنظيراته، ولا يأخذ بعين الاعتبار المقترحات النظرية التي قدّمت. وأنا أوضح في الحال أنني لا أسعى هنا إلى الدخول في سجال لا جدوى منه، وأنني بالعكس أرغب في العثور على نقط اتفاق بيننا، وهو ما يبدو لي قريب المنال، بحيث نتقدم بذلك في أفكارنا.

ميرلوبونتي

لا يأخذ سليمان بشير دياني بعين الاعتبار، بخصوص ميرلوبونتي، الذي يحتل مكان الصدارة في جهاز فكره، «النزعة البدائية» التي أشير إليها لدى هذا الفيلسوف، خاصة نزوعه إلى التفكير في أن الثقافات والحضارات «الأخرى» قابلة لأن تبعث غربًا يُعتبر فاقدًا لأنفاسه. تأتي هذه الفكرة من مفهوم «الفكر المتوحش» التي بلورها كلود ليفي ستراوس، وهو مفهوم يأخذ لدى هذا الأنثربولوجي صيغة ملتبسة بحيث يجعلها تملك ضربًا من المزيّة العابرة للتاريخ بحيث يكون مفهومًا مشتركًا بين المجتمعات المسماة بدائية والمجتمع الغربي. ومن اللازم إذن استعادة مزاياها في قلب عالم فقدناه (للأسف). والحال أن هذا الحنين ذا المنزع البدائي الذي لم أكفّ عن التنديد به في مجال الأنثربولوجيا، وتلك الرغبة في الاستناد على مجتمعات وثقافات يُفترض فيها أنها قريبة من أصل البشرية، وتملك في نظري جانبًا مزعجًا من حيث إنها يمكن أن تكون في أصل ضرب معين من العنصرية. من ثمّ فإن مفهوم الكونية «العرضي» أو «المُوارب» لا يبدو لي مفهومًا منتجًا للعمل على تقدّم الأمور. فأفكار ميرلوبونتي (كما هي

أفكار ليفيناس بل وحتى سارتر) قد تنتمي سياسيًا إلى فترة مؤتمر باندونغ (1955)، غير أنها تفصح أيضًا عن تصور للإثنولوجيا قديم وجامد ليس تصوري هو على كل حال، أي عن رؤية، لها تاريخيتها، لهذا العلم كما دافع عنه الإثنولوجي والسوسيولوجي الفرنسي جورج بَلانْدِيي؛ فجورج بلانديي، وضدًا على تصورات مارسيل غريول وكلود ليفي ستراوس اللذين كانا يركزان على ديمومة المجتمعات «التقليدية»، قد طور، انطلاقًا من فلسفة سارتر، مقاربة «موقعية» située للمجتمعات الإفريقية التي كانت تعيش أوزار الاستعمار[1].

الطبقة والهوية

وبخصوص التعارض بين الطبقة والهوية المتصلة بالنوع أو الدين، يحيلني سليمان بشير دياني إلى سارتر في مرحلة نقده للزنوجة في كتاب أورفيوس الأسود، وهو أمر مُداهن، وإلى موريس ثوريز، وهو أمر أقل مداهنة. والحال أني بهذا الصدد أرغب في توضيح أمرين أو ثلاثة.

1. أن التركيز على الطبقة أو الطبقات الاجتماعية يكتسب لدي أهمية تكمن في بلورة تصور شامل، الأمر الذي لا يتوفر في أي حال من الأحوال في العرق أو النوع أو الدين. وهو ما يشهد عليه بشكل كبير مبدأ حالات الزواج «غير المختلط»، أي «غير الأبيض» الذي تدافع عنه في فرنسا مجموعة مواسي نيانسابو، وأيضًا المجموعة اليمينية المتطرفة «الردّ العلماني»[2]، اللتان، لكي تبعدا المسلمين، تنظمان «حفلات مُقبّلات بنقانق الخنزير والنبيذ الأحمر». من جهة أخرى، وبخصوص التركيز الذي يتم في كل مكان في العالم على مبادئ الهوية العرقية وهوية النوع والدين، على سليمان بشير دياني أن يكون بالغ الحساسية تجاه الدمار الذي يجرّ إليه تطبيق هذا المبدأ في آسيا وبرمانيا والهند بالأخص، حيث المسلمون صاروا ضحايا لاضطهادٍ حقيقيٍ تكون وراءه، بشكل أو بآخر، أحزاب عرقية دينية في السلطة. وحتى لا نثبت هنا إلا مثلًا واحدًا، فإن حزب «البهاراتيا جاناتا» الهندي هو حزب فاشي حقيقي يثير الدهشة تشابهه مع حزب الجبهة

---

(1) Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris PUF, 1955.

(2) الردّ العلماني، موقع على الإنترنت تم إنشاؤه عام 2007 يقدم نفسه على أنه ينتمي إلى التيار العلماني. وقد كان وراء الكثير من الجدل، وهو يخصص مجمل مقالاته للتطرق للإسلام بشكل عدواني وواضح.

الوطنية اليميني الفرنسي.

لكن، بما أن حوارنا هنا سيدور بالأخص حول إفريقيا، فليس من العسير العثور على مقابلات لذلك في هذه القارة، مع ما حدث في ساحل العاج في الوقت الذي كان فيه لوران غباغبو في السلطة (2000-2011): فقد بدأت قبيلتا البيتي والباولي تطاردان المسلمين الديولا الذين كان بعض أسلافهم مستقرين في الأرض التي لم تكن تعرف بعد حينها باسم ساحل العاج، أي قبل أسلاف من يزعمون لأنفسهم أنهم السكان الأصليون للبلد. هذا من غير أن نثير من جديد المجازر الرواندية التي أشرنا إليه سالفًا.

2. وبخصوص إيمي سيزير ورسالته الشهيرة لموريس ثوريز التي يعلن فيها انسحابه من الحزب الشيوعي الفرنسي، فإني أعتبر أن خطأ هذا الشاعر الكبير أنه رمى الرضيع الكوني مع ماء الحمام، كما يقول المثل الفرنسي. إنه ليس من باب الذمّ لهذا المفكر الكبير ولأيقونة الكفاح ضد الاستعمار هذه أن نذكّر بأن انتقاله من التصورات الكونية التي ترمز لها الماركسية إلى التصورات ذات الطابع الثقافي التي تمثلها الزنوجة كانت ضربًا من التمزُّق. وسأكتفي هنا باستعادة ما قلته عنه في كتابي **أثننة فرنسا**[1].

اللحظة الأولى: دفتر العودة لمسقط الرأس (1939).

إن كاتبًا من جزر الأنتي كإيمي سيزير، الراغب في تحديد فرادته بالعلاقة مع الطابع المتشذّر للمواطنة الفرنسية وهو بعيد عن إفريقيا، لم يكن للطابع العياني لـ«زنوجته» والاعتراف بها إلا أن يمرّا لديه بوساطة الإثنولوجيا الإفريقانية لذاك العصر، ولو كانت تلك المتورّطة في القوالب الجاهزة العنصرية والاستعمارية[2].

وفعلًا، فإن إيمي سيزير يعتبر إلحاق جزر الأنتي بالجمهورية الفرنسية حلمًا مستحيلًا؛ لأن مجتمع الأنتي يحمل ندوبًا لا تنمحي للعبودية والاستعمار. وتحرُّره لا يمكن أن يتمّ إلا بتسليط الضوء على خصوصيته وفرادته، أي على انتمائه الإفريقي، ومن ثمّ على إقامة الروابط الثقافية التي توحده بثقافته

(1) Jean-Loup Amselle, *L'Ethicisation de la France*, Paris, Ligues, 2011, p. 88.

(2) أستند في العلاقات بين فكر فروبنيوس Frobenius وفكر إيمي سيزير على كتاب:
Romuald Fonkoua, *Aimé Césaire*, Paris, Perrin, 2010.

الأم «السوداء». وليو فروبنيوس، أحد الكتاب الكبار للإثنولوجيا الإفريقانية في الثلاثينيات من القرن الماضي، هو الذي سوف يمنح شهادة الإفريقانية الضرورية لَمَفْهمة «الزنوجة»، بحيث يمكننا أن نتساءل إن كانت عملية قلْب ندوب الاستعمار الذي قام به إيمي سيزير انطلاقًا من مصطلح شائن هو مصطلح «الزنجي»، الذي يتملّكه كـ«غنيمة حرب» (والتعبير لكاتب ياسين) لا تحمل بذلك بصمة كل الأحكام المسبقة الموجودة في كتابات الإثنولوجي الألماني.

نحن نتفهّم جيّدًا أن يكون إيمي سيزير كما سنغور في الفترة نفسها، قد وجد في أعمال فْروبينيوس أفكارًا مكّنته من تحديد مفهوم «الزنوجة». ففي كتاب تاريخ الحضارة الإفريقية، الذي صدر في ألمانيا عام 1933 وترجم للفرنسية عام 1936، قام فْروبينيوس، انطلاقًا من مواد جمعها في إطار العديد من البعثات العلمية عبر القارة الإفريقية، ببلورة جوهرانية ثقافية كان تصاديها قويًّا مع الكونية الجمهورية التي كانت في قلب اهتمامات إيمي سيزير[1]. إن فكر فْروبينيوس يتبلور بالفعل في الحقد على فرنسا وعلى الكونية، مستوحيًا هامان وهزدر وقسمًا من أعمال كانط والجغرافي راتزل. وهذا الفكر يدور حول الاعتراف الاستقرائي بخصوصيات مختلف الثقافات وخصائص الشعوب، ويعارض بشكل مباشر المزاعم والنزوعات الكونية المجردة والاستقرائية لفلسفة الأنوار، أو على الأقل لما تمّ الاعتياد على اختزال تلك الفلسفة فيه. من هذا المنظور، يتحكم في مختلف الثقافات الزنجية الإفريقية من الداخل «أسلوب قارّي» (وذو علاقة بالاستعمار)، كان موجودًا في مصر القديمة، وتُمكّن ديمومته (التي تقرّب بين خصائص الشعوب ومفهوم العرق) من تجريب الأسس الإبداعية للحضارة الغربية كما تعبر عن نفسها بشكل ناصع في الرسوم الصخرية لفرنسا وإسبانيا.

يوفر فكر فروبينيوس لدعاة الزنوجة، وفي المقام الأول لإيمي سيزير، كل العناصر التي تمكن هؤلاء من التشكيك الجذري في فكر الأنوار الفرنسي، مستعيدين السيناريو القديم للثقافة الألمانية المضطهدة ضد «الحضارة» الفرنسية السائدة. وفي كل هذا نراهم يمنحون لهذا التعارض لونًا قوميًّا

---

(1) Leo Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris Gallimard, 1936.

وللاطلاع على نقد مفهوم الزنوجة، انظر:

Alain Foix, *Noir: de Toussaint Louverture à Barack Obama*, Paris, Galaade, 2009.

انظر أيضا الحكمة الشهيرة لوول سوونكا عن الجوهرانية التي تتحكم في هذا المفهوم: «النمر لا يقدم نفسه بوصفه نمرًا... إنه يقفز على طريدته ويلتهمها».

إفريقيًا وإفريقيًا مركزيًا متلائمًا مع التحرر من الاستعمار الذي تأخذ نظرية الزنوجة مكانها داخله.

إذن، فهذه النظرة التي بها يضفي إيمي سيزير طابعًا جوهرانيًا وثقافويًا وبدائيًا على الثقافات الإفريقية وعلى الثقافة الإفريقية عمومًا، هي التي تمنح له السبيل لقلب النذب الشائن للزنجي لكي يتباهى بفتنة المفهوم الساطع لـ«الزنوجة».

اللحظة الثانية: الخطاب عن الاستعمار (1950).

في كتاب الخطاب عن الاستعمار، تندرج إثنولوجيا إيمي سيزير، أو بالأحرى عقله الإثنولوجي[1]، في شكل مختلف عن إثنولوجيا كتاب دفتر عودة لمسقط الرأس. فبما أن إيمي سيزير كان في هذا الوقت عضوًا في الحزب الشيوعي، فهو يجهد في هذا المؤلَّف السجالي المكتوب بطريقة رائعة، لممارسة النقد اللاذع للاستعمار مشبهًا إياه بالنازية، بشكل مطابق للموقف الذي عبرت عنه حنّا أرندت في الفترة نفسها. لقد قام إيمي سيزير بالبحث عن جنيالوجيا النازية بعد الحرب العالمية الثانية لدى كتاب فرنسيين كإرنست رينان وجوزيف دو ميستر، ولدى غزاة الجزائر كبيغو وسانت أرنو، وقام بالتشديد على استمرار العقل الاستعماري والعنصري لدى وزراء المستعمرات كألبير سارّو أو كتاب كروجي كايوا، وهو بذلك سعى إلى إبراز وجود فلسفة مشتركة بين النازية والاستعمار، وأن هذه الفلسفة ليست ألمانية محضة. وهذا الموقف متوافق مع إيديولوجيا الحزب الشيوعي الألماني في ذلك الوقت، الذي كان يرى الفاشية في كل مكان حتى في وصول الجنرال دوغول إلى السلطة عام 1958.

ومقابل التوكيد على فظاعات الاستعمار، يقدم لنا إيمي سيزير نظرة مثالية للمجتمعات السابقة على الاستعمار في العالم الثالث.

كانت مجتمعات عشائرية لا تقوم علاقاتها على خدمة الكل للبعض القليل.

كانت مجتمعات ليست فقط سابقة على الرأسمالية كما قلنا، وإنما أيضًا معادية للرأسمالية.

(1) بخصوص هذا المفهوم، انظر كتابنا: **مناطق هجينة**، مرجع مذكور آنفًا.

كانت مجتمعات ديمقراطية على الدوام.

كانت مجتمعات تعاونية ومجتمعات أخوية[1].

ويقول بعد ذلك عن المجتمعات الإفريقية قبل الاستعمار:

ومرة أخرى أكيل المديح باستمرار لحضاراتنا الزنجية العتيقة، فلقد كانت حضارات راقية.

يبدو أن إيمي سيزير، من خلال التستّر على العبودية الداخلية لإفريقيا ومشاركة الأفارقة في الاتجار بالعبيد، أو بالأحرى، بتجاهلها، استطاع أن يمنح صورة ساحرة للعالم الإفريقي قبل الاستعمار، ذلك الذي تمَّ في ما بعد إخضاعه للاستعمار الأوروبي. إن سيزير وهو يستمر في الاعتماد على ڤروبينيوس يريد أن يثبت قبل كل شيء أن الأفارقة «متحضّرون حتى النخاع وأن فكرة الزنجي المتوحش فكرة أوروبية»[2].

البدائية كما معاداة الاستعمار أو ما بعد الكلونيالية أمور تتوافق بشكل كبير لدى إيمي سيزير في كتاب الخطاب ضد الاستعمار، كما سنعود لذلك لاحقًا، ففي النهاية يتعلق الأمر بالاستحواذ على الرؤية المثالية التي تُمنَح للمجتمعات الإفريقية «التقليدية» قصد جعلها سلاحًا ناجعًا ضد المستعمرين، وإبراز «حضارة» الأوائل لوضعها ضد حضارة الأواخر. فالمتوحشون ليسوا كما نعتقدهم، كما يقول لنا إيمي سيزير بشكل ساخر.

بيد أن هذه البدائية التي تستعمل عام 1950 في خدمة الصراع ضد الاستعمار سوف تكتسب ضربًا من الاستقلال بحيث سيتم استخدامها ضد الحزب الشيوعي.

اللحظة الثالثة: الرسالة إلى موريس ثوريز (1956).

بضعة أشهر بعد نشر التقرير الشهير لخروتشوف الذي فضح جرائم ستالين، وجّه إيمي سيزير رسالة استقالة من الحزب الشيوعي الفرنسي

(1) Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 4e édition, 1962, p. 24.

(2) المرجع نفسه، ص. 34.

إلى موريس ثوريز الذي كان حينها سكرتيرًا عامًّا له[1]: «أعتقد أني قلت ما يكفي كي أُفهِم القارئ أني لا أنكر لا الماركسية ولا الشيوعية، وإنما أستنكر الاستعمال الذي يقوم به البعض للماركسية والشيوعية». ذلك هو البرهان، الذي إن لم يكن مركزيًّا، فهو على الأقل ما يسعى إيمي سيزير لأن يمنحه أقصى عيانية ممكنة، من خلال الهجوم على الستالينية والاستعمار والأبوية التي تسم الحزب الشيوعي الفرنسي، والتي تم إضفاء اسم «الأخوية» عليها في المجال العمومي. لكن الأمر لم يكن فقط اتباعًا لمواقف خروتشوف أو للمواقف «الإيطالية» كما كانت تُنعت حينها، بل يبدو أن الأمر كان يتجاوز مجرد العودة إلى الأصول الماركسية. فصاحب كتاب دفتر عودة لمسقط الرأس كان يرغب في النهل من مصادر أخرى، بالعودة بالضبط إلى مسقط الرأس، وإلى البلد الذي كان يرى فيه على كل حال أسلاف جزر الأنتي.

وفعلًا، وتحت غطاء إدانة تفاهة الخطاطة «الطبقية» التقليدية للأحزاب الشيوعية الستالينية التي كانت تعارض بين البورجوازية والبروليتاريا غير عابئة بدور الطبقات المتوسطة، وجه إيمي سيزير اهتمامه للفرادة العميقة للعالم الأسود لجزر الأنتي في المستوى الجيوسياسي («وضعيتنا في العالم»)، وأيضًا السوسيولوجي والتاريخي والثقافي. وهو ما تنجم عنه حسبه خصوصيةٌ لكفاح الشعوب المستعمَرة والملوّنة ضد العواصم الاستعمارية، وهو كفاح لا يمكن اختزاله في مواجهة العمال للبورجوازيين؛ بحيث لكي يتم إنشاء وحدة السود المعادية للاستعمار، يرى من الضروري أن ينشئ هؤلاء منظمات خصوصية، وأن يمارسوا حركة انسلاخ عن المنظمات «البيضاء».

إن حركة الانسحاب هذه يلزم أن تقوم على رفض المعتقد الشيوعي للتفوُّق «التام» للغرب كما أكده ستالين من خلال المعارضة بين «الشعوب المتقدمة» والشعوب المتخلفة»، باعتبار أن هذه الأخيرة يلزم أن تكون خاضعة لقيادة الأولى. وبالترابط مع ذلك، من المجدي تشجيع «النسبية الثقافية» التي يرفضها باحتقار كبير الحزب الشيوعي وبعث الربط بين جزر الأنتي وإفريقيا السوداء «أمّ ثقافتنا وحضارتنا الأنتيية»، ومن ثم التخلي عن كونية «نُزع منها لحمها، ولم يبق منها إلا العظم»، قد تكون سببًا في ضياع سكان بلاد جزر الأنتي.

(1) https://www.humanite.fr/La-lettre-de-Aime-Cesaire-a-Maurice-Thorez

إن النقد المبرّر للستالينية والاستعمار والأبوية التي ميزت الحزب الشيوعي الفرنسي يدفع إيمي سيزير ثمنه بتخليه عن الكونية وبالانسحاب منها ارتكازًا على الهوية والخصوصية التي تبشّر بشكل ما بما بعد الكلونيالية. بيد أن هذا التخلي يبدو لي أنه لم يكن ضروريًا؛ فنقد دوغمائية الحزب الشيوعي الفرنسي باسم خصوصية البنية الطبقية لبلاد الأنتي لا يفترض مع ذلك التخلي عن الاستعمال الأكثر عمومية لمقولات من قبيل تلك التي تستخدمها الماركسية. أرجو هنا أن يتم فهمي فهمًا تامًا، فالأمر لا يتعلق لدي بالدفاع بالأيدي والأظافر عن المادية التاريخية والكونية وعن وجاهتها، على طريقة الدفاع عن فتيشٍ يتم التوجه إليه بانتظام لتقديم القرابين.

بالمقابل، فإن التخلي عن الكونية والدفاع المرتبط بها عن الخصوصية والفرادة التي تتمتع بها ثقافات معينة يحمل فيما يبدو لي بعض المخاطر، حين يتصاحب ذلك بنسيان شروط إنتاج كل ثقافة بالعلاقة مع نظيراتها القريبة منها أو البعيدة عنها.

وما إن نتجاوز إيمي سيزير، حتى نلاقي الرفض نفسه للكونية لدى فرانز فانون، وفي وقت حديث، لدى إدوار غليسّان وشاموازو، اللذين عبرا عن ذلك عام 2009 على إثر حركة «ليananاج كونت بووفيتاسيون» في بلاد الغوادلوب[1]. وقد رغب الكاتبان أن يضيفا لهذه «المجموعة ضد الاستغلال المفرط»، التي يمكن اعتبارها حركة كلاسيكية نقابية وسياسية معارضة، على الرغم من أنها توجد في سياق كلونيالي جديد[2]، شيئًا إضافيًا من الروح، كما لو أن الإشكالية النقابية والسياسية والاقتصادية المحضة كافية في هذا المضمار لكي تعبر عنها.

الفلسفة والأنثربولوجيا

تجاوزًا للردّ على الانتقادات التي يوجهها لي سليمان بشير دياني، أود أن أتناول أخيرًا القضية الأكثر عمومية للآفاق التي نعتبرها آفاقنا، وهي آفاق

(1) «ليananاج كونت بووفيتاسيون» (Liyannaj Kont Pwofitasyon) تعني باللغة المحلية الاتحاد ضد الاستغلال المفرط، وهو تجمع يضم ما يناهز الخمسين منظمة نقابية وجمعوية وسياسية وثقافية من بلاد الغوادلوب. وهو الذي كان وراء الإضراب العام سنة 2009 الذي شلّ حركة الجزيرة بين 20 يناير و4 مارس (المترجم).

(2) Edouard Glissant et Patrick Chamoiseau, *Manifeste pour les « produits » de haute nécessité*, Paris, Glaade, Institut du Tout-monde, 2009.

مختلفة جدًا توضّح بالتأكيد العسر الذي نواجهه في التواصل وكذا سوء تفاهمنا، على الرغم من إرادتنا الواقعية والمتبادلة، في أن نفهم بعضنا البعض.

سليمان بشير دياني فيلسوف يوظف أفكارًا كبرى ومبادئ عظيمة (كالكوني والترجمة والإيكولوجيا، وغيرها) ويجهد في رسم جنيالوجيا هذه المفاهيم لدى أسلافه أو سابقيه كلايبنتز وبرغسون وليفناس وميرلوبونتي، الذين لم تكن لهم معرفة مباشرة بالمجتمعات الغرابية، خاصة منها الإفريقية. من جهتي أنا أنثربولوجي يجهد هنا في التفكيك بشكل نقدي لبعض المفاهيم التي تلصق بشكل غير مناسب بالمجتمعات الإفريقية كالزنوجة وفلسفة البانتو وكوسموغونيا الدوغون، وغيرها. وأنا أرى أن المبادئ الكبرى التي يهتم بها سليمان بشير دياني لا معنى لها إلا في السياقات التي تندرج فيها، أو بالأحرى في الطريقة التي يتمُّ بها تملُّك هذه المبادئ الكبرى واستعمالها من قِبل فاعلين اجتماعيين وفاعلين سياسيين تبعًا لمصالح يرغبون في الدفاع عنها إزاء خصومهم، وفي هذا يُعتبر مسعاي أنثربولوجيًا بشكل خاص. فأنا لا أكتفي فقط بالتفلسف، وإنما أحاول على العكس من ذلك أن أتفحّص كيف أن مفاهيم معينة تتجسّد في الممارسات الاجتماعية والسياسية.

الكونية الرجمية الشاملة

لا يأخذ سليمان بشير دياني أبدًا بعين الاعتبار فكرتي عن الكونية الرَجمية الشاملة، التي تبدو لي أكثر إنتاجية من الكونية التي تتمثل في «التفكير من لسان إلى لسان»، وهو الموضوع الذي أقترح أن نعود إليه بإثارة «الخصوصيات» particuliers، وخاصة البناء الكلونيالي للألسن والاستعمال «المقلوب» الذي قام به ما بعد الكلونياليين لها. وأنا أفترض في الواقع أن فكرة وجود «عناصر مشتركة» بين العديد من الثقافات أمر يحرج سليمان بشير دياني، الذي يجهد في التدليل على خصوصية الثقافات والألسن الإفريقية (انظر مثاله عن تازسكي ووايرودو). وثمة يكمن مشكل الوطنية الثقافية الذي يندرج فيه التيار ما بعد الكلونيالي، والذي يكون أكثر حدة في الصيغة الديكلونيالية. وفعلًا، فمنذ القرن التاسع عشر، وهذه التيارات التي تحمل بصمة أسماء الداعية للقومية الإفريقية و. بلايدن W. Blyden، وإثنولوجيين كلونياليين من قبيل لُيو فُروبينيوس وموريس

دولافوس، أو أيضًا بوكر ط. واشنطن، لا تكفّ عن إبراز الأهمية الموضوعاتية لهوية إفريقية ذات طابع جوهراني[1].

وفي هذه السلسلة السُلالية الطويلة يتموقع سليمان بشير دياني، بيد أن ما يبدو لي هو أنه لا يأخذ بالاعتبار تطوّر فكري. إنه يحيل بخصوصي دومًا إلى كتاب الغرب المنهك، وهو كتاب قديم أصدرته منذ عشر سنوات، ولا يهم إلا تيارات ما بعد الكلونيالية، كما يشهد على ذلك العنوان الفرعي للكتاب. والحال أن الأمور تغيرت بشكل كبير منذ صدور هذا الكتاب، ونحن قد دخلنا اليوم في بارادغم آخر هو بارادغم «الدّيكولونيالية»، مع مؤلفين من قبيل أنريك دوسل ورامون غرسفوغيل وأنيبال كيخانو، وفي فرنسا مع حورية بوثلجة. وفي الوقت الذي تركّز فيه ما بعد الكلونيالية على دور تجارة العبيد والاستعمار وتبعاتهما في تاريخ الغرب، فإن التيار الديكولونيالي أكثر راديكالية بما أنه يرجع بتاريخ اللعنة الرأسمالية إلى عام 1492، وهو عام حاسم في تاريخ العالم؛ إذ عرف غزو أمريكا وطرد اليهود من إسبانيا واستعادة المسيحيين السيطرة على المسلمين فيها.

لهذا السبب أختار أمثلة لا تخص إفريقيا في معناها الضيق، وإنما إفريقيا خارج إفريقيا، بما أن الديكلونياليين يرغبون في وضع الإصبع من جهة على أن إفريقيا وأمريكا اللاتينية لم يتم تحريرهما كليةً من الاستعمار، ومن جهة أخرى على أن ما يسمونه «جنوب الشمال» أو الضواحي الشعبية لمدننا الغربية حيث يعيش «الأهالي»، لم تعرف التحرّر بدورها. وحسب «حزب أهالي الجمهورية» لحورية بوثلجة، الذي يندرج بوضوح في هذه الإشكالية «الديكلونيالية»، فإن التناقض بين الطبقات الاجتماعية قد ترك المكان لتناقض من نوع عزقي بين البيض والآخرين، متوافقًا بشكل ما مع أفكار صمويل هـ. هونتغتون التي يعبر عنها في كتاب صدام الحضارات.

(1) J.-L. Amselle, *Branchements, op. cit.*, chap. III, « Servitude et grandeur de l'afro-centrisme ».

4

الإفريقانية والمركزية الإفريقية والتصوير

(سليمان بشير دياني)

أن يكون عملي متمخوزا حول ما يسميه جان لو أمسيل «أفكارًا كبرى» كالكوني والترجمة والإبكولوجيا، أمرٌ لا مراء فيه. ولا مراء أيضًا في أنني أتعلم من هذه الأفكار لدى أولئك الذين أقبل أن أسميهم «أسلافًا» كلايبنتز وبرغسون وميرلوبونتي. وأن لا يكون هؤلاء الأسلاف قد عرفوا إفريقيا، أو لا يتحدثون عنها أمر لا علاقة له بأقوالي. ليس لي أن أتأكد أنني أفكر كـ«إفريقي» أو بخصوص إفريقيا، ولا من ثمّ أن مراجعي مرتبطة بهذه القارة. بالمقابل، فإن الأمثلة التي سأقوم بتفحّصها الآن للتركيز على المضمون الذي سأمنح لمفهوم الكوني، باعتباره هدفًا مشتركًا، تتعلق فعلًا بكون المرء إفريقيًا أو ينحدر من إفريقيا. وأنا أرغب بذلك في تناول مسألة الكونية انطلاقًا من واقعتين أمريكيتين حديثتين يبدو لي أنهما ستساعداننا على التفكير في هذه المسألة، وبالأخص، في عدم تبسيطها. من التسرع القول ببساطة بأن «الهويات» قد تَمثّل دورها في زغزعة كونيةٍ يلزمنا الرجوع إليها اليوم. وأنا أكرّر أني أومن بالكوني، لكن الكوني باعتباره مرمىً مستهدفًا ومهمّة يلزم إنجازها، لا الكوني باعتباره معطى يلزم العودة إليه.

الواقعة الأولى التي سأثيرها هنا قد كانت مثار اهتمام كبير لوسائل الإعلام في العالم بأسره. يتعلق الأمر بالمظاهرة التي قام بها النازيون الجدد والكوك لوكس كلان وغيرهم من المدافعين عن السيادة المطلقة للبيض، في مدينة شارلوتسفيل في 12 أغسطس 2017، التي تميزت بالأخص بمقتل متظاهرة مضادة على يد أحد الفاشيين. والواقعة الثانية، وهي مختلفة جدًا عن الأولى، والتي عرفت تغطية واسعة من وسائل الإعلام، تتعلق بدورة 2017 من بينالي متحف ويتني بنيويورك؛ إنها التظاهرة الثامنة والسبعون من نوعها لمتحف يتبجّح بأنه منح للجمهور وبشكل مستمر

أطول سلسلة معارض عن الفن الأمريكي. والرابط بين الواقعتين هو أن بينالي متحف ويتني قد جاء، كما كتب ذلك المسؤولون عن المتحف، في سياق خاص انعكس في المظاهرة نفسها، «مُتّسم بالتوتّر العرقي والتفاوت الاقتصادي والتقاطب السياسي». وقد خصصت جريدة لوموند الفرنسية مقالًا على الأقل لهذه الواقعة في ملحقها «مجلة العالم»، بتاريخ 4 أبريل 2017، بعنوان «الغضب الأسود في الولايات المتحدة ضد فنانة بيضاء».

لقد أبانت أحداث شارلوتسفيل بشكل مبالغ فيه وكاريكاتوري ما تعنيه الوطنيات العرقية (وهي تسمية أكثر وجاهة من «الشعبويات»)، التي تشكل اليوم النفي للكوني الأكثر إقلاقًا. قد نُصاب بدهشة كبرى، ونحن نرى عام 2017 في مدينة جامعية شبابًا نازيين يتظاهرون، وهم يمسكون بالمشاعل مطالبين بـ«الدم والأرض» وغيرها من الشعارات الفاشية، أو ونحن نرى طائفة الكوك لوكس كلان تعود للاشتغال مع زعيمها الشائخ دافيد ذيوك الذي يشعر بعودة الشيخ إلى صباه. إننا هنا أمام الجوانب التهريجية الغريبة (حسب قول ستيفن بانون ممثل الحقوق الغيرية: هؤلاء الناس هم «مهرّجون») للوطنية العرقية التي تجعل من مفهوم الإنسانية عمومًا، خارج واقع العشيرة، كلمة جوفاء.

«الإنسانية!»، ها هو الكوني بالفعل وأوّله على الإطلاق، الذي اختاره جان جوريس لكي يكون عنوانًا للجريدة التي قام بتأسيسها، والذي يشكل الوطنيون العرقيون الذين يتناسلون اليوم نفيًا له؛ لأنهم يستبدلون به مجمع القبائل. ومن المفيد التذكير هنا بافتتاحية جان جوريس في العدد الأول من الجريدة؛ لأنه يبيّن أن قيمة الاشتراكية تكمن في كونها توحّد الإنسانية وتجمعها ضد القوى التي تفرّق وتفصل. إن جوريس يرى في الاشتراكية وعدًا «لأمم متصالحة» تعتبر نفسها جزءًا من إنسانية واحدة مشتركة.

لهذا السبب يتمثل خطر الحركات الوطنية الإثنية في أن تحمل إلى السلطة، وهو ما قامت به هنا وهناك، أحزابًا وشخصيات جعلت من المهاجر الشخص الذي لا ينتمي للقبيلة، والفزّاعة التي يطلبون من منتخَبيهم أن يتحدوا ضدها ويشكلوا إزاءها جبهة دفاع عن الهوية الوطنية. وقد كادوا يجعلون أيديولوجيتهم تهيمن على بلد كهولندا، الذي يعتبره التاريخ وتاريخ الفلسفة بالأخص، أرض التسامح وفكرة الإنسانية بامتياز.

إن الرمز الأمثل اليوم للمواجهة بين المهاجر والوطني العزقي هو تلك

السفينة التي بعثها الشباب الأوروبي اليميني المتطرف، الذي يسمي نفسه «جيل الهوية»، كي تعوق في البحر المتوسط وصول قوارب المهاجرين إلى أوروبا. ونحن نتساءل إن لم يكونوا يريدون إغراق تلك القوارب.

يندّد جان لو أمسيل بإضفاء الطابع الإثني على فرنسا في كتاب يحمل العنوان نفسه، ليعبر عن أسفه على أن المطالب السياسية الحالية تدور غالبًا حول قضايا الهوية عوض التفكير في مقولات كونية كما هي مقولة «الشغل». بيد أن أثننَة فرنسا ليست سوى مظهر فرنسي خاص للطابع القبلي العالمي الذي صار يستبدل بصراع الطبقات الحروب الثقافية الوطنية العرقية. وهكذا مثلًا، فإن الأحزاب التي تجعل من التعدّد الثقافي فزّاعة ترغب في تحويل الانتخابات إلى استفتاء في قضايا كقضية المهاجرين وديانتهم. في سياق كهذا، يبدو أن الطبقات العاملة تصوِّت ضدّ مصالحها الاقتصادية بجعلها قضايا من قبيل تفاوت المداخيل والتغطية الصحية العالمية، وغيرها قضايا تأتي بعد «القيم الثقافية» التي تجعل منها الأحزاب الوطنية العرقية حجر الزاوية في خطابها. وهكذا فإن الجناح الأكثر يمينية في حزب الجمهوريين الأمريكيين قد عرف كيف يعارض زمنًا طويلًا الديمقراطيين بخطاب ذي طابع عرقي خفيّ يكون بمقتضاه كل برنامج اجتماعي (الذي يعتبر برنامج الوقاية الذي أرساه باراك أوباما أفضل أنموذج له اليوم) وسيلة لينتزع ممن يعملون بكدح (أي الناس البيض) ما سيتم توزيعه «على أولئك الناس»، الذين تكمن طبيعتهم في العيش والاستفادة من الدولة الحامية الرحيمة.

يمارس أولئك الذين تظاهروا في شارلوتسفيل خطاب «الثقافة» هذا، ويقولون لمن يرغبون في الإصغاء لهم إنهم لا يقومون سوى بالدفاع عن إرثهم وذاكرتهم التي يرمز لها، كما يوضحون ذلك، علم الدول الأمريكية المنشقة أو نصب الجنرال الجنوبي روبرث لي المدافع عن العبودية الذي كان من المرتقب تنحيته: لا تمس طوطمي.

وعلينا القول بأن خطاب الثقافة يمكنه أن يقنع أشخاصًا لا يقتنعون بالضرورة بهذا النمط من التطرف. حين صرح وزير الداخلية الألماني هورست سيهوفر، وقد اتخذ موقفًا رائعًا مناقضًا للرئيسة أنجيلا ميركل، بأن الإسلام ليس ألمانيا، فهو لم يكن يتوجه فقط لأتباع اليمين المتطرف، ولكن أيضًا إلى أولئك الذين يعتقد أنهم سيفهمون في ذلك كلامًا ثقافيًا «حكيمًا».

لكن الخطاب المتطور ليميني لا يتفق مع تلك التظاهرات والخطابات الفاشية، ويعتبر نفسه «كونيًا» يبدو أشد أهمية. فهذا الخطاب لا يزعم أنه يدافع عن ذاكرةٍ توجد في حال نزاع مع ذاكرات أخرى (ذاكرة الأفارقة الأمريكيين الذين لا يعتبرون العَلَم والنُّصب إرثا) وإنما التاريخ الذي يلزمه أن يكون تاريخًا مطلقًا ووحيدًا لكي يتم التدليل على أنه كونيٌّ. «لن نخطئ في حق التاريخ وطابعه المصيري»، هكذا يقول أولئك الذين يجعلون من أنفسهم مدافعين عن هذه الكونية ضدًّا على أفعال تعتبر منكِرة للتضوير، «ولو في تلك الفترات البهيمة كالعبودية». إن هذاالخطاب عن الكوني، والحفاظ على تاريخ يلزم معرفته من خلال شواهده المعبرة عنه من حجَر وبرونز، قد يكون قابلًا للتصديق لو أن التماثيل والأنصاب وغيرها من المآثر الجنوبية الأمريكية لم يتم صنعها كـ«ردّ» على حركة التحرر والحقوق المدنية، باعتبار أن نضب أغلبها تمّ إمّا خلال فترة إصدار القوانين المسماة «جيم كراو» في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أو خلال أواسط خمسينيات القرن الماضي إلى أواسط ستينياته. الأمر إذن لا علاقة له مع شاهدين لامباليين على تاريخ يجمع بين كل الناس في حقيقته.

سأتناول الآن، بتعارض مع ذلك، واقعة «الغضب الحانق ضد فنانة بيضاء». لنتذكّر بمَ يتعلق الأمر: لقد عرض بينالي متحف ويثني لوحة تجريدية للفنانة دانا شوتز بعنوان «كفن مفتوح». والكفن المفتوح ذاك يحيل إلى إحدى المآسي التي عبأت بقوة حركة الأفارقة الأمريكيين، ودفعتهم إلى الكفاح من أجل حقوقهم المدنية؛ ففي 1955، أتِهم مراهق أسود بغواية فتاة بيضاء، وقد جُلد وبترت أعضاؤه على يد متطرفين بيض كانت منطقة المسيسبي تضجّ بهم حينها (وأخلت العدالة سبيلهم). فقررت أمه أن يظل كفنه مفتوحًا؛ بحيث تظل علامات العذاب التي ساموها لابنها معروضة دومًا، فاضحةً الوجه البشع للوحشية للعنصرية.

ذلك ما سعت دانا شوتز إلى ترجمته في لوحتها. ومن الأكيد أنها لم تكن تنتظر ردّ الفعل العنيف الذي أثارته لوحتها والاحتجاج الذي أثارته ضد كون فنَانة بيضاء قد منحت لنفسها الحرية في تصوير عذاب السود. لقد أخذ الاحتجاج شكل الوقوف بين اللوحة والمتفرجين، ثم بالأخص شكل عريضة أطلقتها فنانة بريطانية منحدرة من إفريقيا مقيمة ببرلين هي هنّا بلاك، التي جمعت عددًا من التوقيعات على مواقع التواصل الاجتماعي (بل إن إمكان توقيع رسالة الاحتجاج تلك سوف تصير بعد وقت محصورة فقط في السّود).

وقد أوضحت هنّا بلاك كم أحسّت بالإهانة، ولماذا تعتقد أن هذا الإحساس يلزم أن يتقاسمه كل أولئك الذي عاشوا التجربة المشتركة لما يعنيه أن «يكون المرء أسودَ» في سياق قد يكون ذلك ثمنًا لحياته. ويمكننا أيضًا أن نفهم كيف أن رسالتها قد أثارت لدى الكثيرين الإحساس بالأسى أمام منع فنانة من التعبير عما أوحت لها به مأساة الشاب «إيمِيت تيل» ومعها عذاب الأم وشجاعتها القاهرة.

وقبل تقرير من تعرّض للإهانة ومن كالَها، لنعلّق العاطفة، ولنتفحّص ما موضوع المسألة، وما يقوله لنا هذا الجدال عن الكوني.

تشير هنّا بلاك في تلك الرسالة لمندوبي البينالي «النظرة البيضاء» التي وقعت على الكفن المفتوح لإيمِيت تيل، والتي منحتنا العمل الفني «الكفن المفتوح». وما تُدينه هنا هو «الامتياز الأبيض» في أن يرى المرء من غير أن يُرى، وينظر المرء من غير أن يُنظَر إليه، الذي يتحدث عنه جان بول سارتر في بداية كتاب أورفيوس الأسود. هذه النظرة هي التعبير عن المنظور الأنثربولوجي الذي انتحلته أوروبا بشكل طبيعي، أي «فهم الثقافات الأخرى التي لم تفهم شيئا في ذاتها »، حتى نستوحي ليفيناس الذي يصرح أنه يستشهد بماركس. وما يتم التنديد به وراء الحديث عن «النظرة البيضاء» هو فكرة أن أوروبا، بما أنها بلغت شفافية لذاتها، قد امتلكت القدرة على أن تكون هي الكونيّ وأن تكون مهمتها أن تصف الآخرين وتفسّرهم [1].

تعتبر هنّا بلاك أن العذاب الذي يشهد عليه الجسد المبتور للشاب الأسود إيمِيت تيل لا يجب أن يكون أحد تلك الأشياء التي يمكن لفنّ دانا شوتز أن يتخيله ويصوره. وما تطالب به هو منح الحظوة «للكثافة الحاجبة»، التي يتحدث عنها إدوار غليسان، أمام «النظرة البيضاء».

إن الشعار هنا هو شعار «التجربة»، فحسب هنّا بلاك ثمة «تجربة» سوداء لا يمكن الإفصاح عن فحواها للآخرين ولا يمكن جعلها كونية. إنها تجربة منغلقة بإحكام على نفسها. وهي تعارض تلك التجربة مع كونيةٍ تعتبرها مجرد تعبير عن المركزية الأوروبية. فمبدئيًّا تعبر التجارب عن تعددية لا يمكن اختزالها في الكونية التي تستهدف دومًا إلحاق الغير بها.

(1) بهذا المعنى كتب ليفناس في **إنسية الإنسان الآخر** (مرجع مذكور، ص. 60) بأن «الحضارة الغربية التي يتم شجبها [...] قد عرفت كيف تفهم الثقافات الخصوصية، التي لم تستطع أن تفهم في نفسها شيئا».

تتحدث دانا شوتز في جوابها المقتضب، تفاديًا للسجال، عن تجربة كونية تُجاوز التجربة الخصوصية. وهي تردّ على التبكيت الذي يوجّه لها بأنها لا «تعرف ما يعنيه أن يكون المرء شخصًا أسود في أمريكا»، بأنها تعرف «ما يعنيه أن تكون المرأة أمًّا».

لا يتعلق الأمر بالدخول في نقاش عبثي عن معرفة أي التجربتين كونية؛ أن يكون المرء أمًّا أو أن يكون أسود. فما موضوع سؤال هنا؟ هو التجربة الإنسانية (وهو ما يتحدث عنه القيّمون على المعرض في جوابهم)، والخيال الإنساني أن نستطيع عيش تجربة الإنسانية فيما وراء «قبيلتنا»، ذلك هو ما تبرزه كونيّة الخيال الخلاق التي تكون فاعلة في الفن. وأن يستطيع الفنان والكاتب أن يكون في جلدة من لا يشبهه، وليس قريبًا له غير أنه قريبه في الإنسية، هو الأمر الذي نكتشفه في الأعمال الفنية. بل أن تكون الأساطير الكبرى والحكايات الكبرى بذلك كونية، بالمعنى الذي توجد به في كافة الثقافات الإنسانية، ذلك ما لا يمكن إلا أن نُقرّ به. وبذلك نحن نمنح معنى معيّنًا لمفهوم الأدب العالمي (حسب تعبير غوته) من حيث إنه ليس فقط تركيبًا من الآداب المتنافرة حيث تعبر عن نفسها التجارب المفردة.

إن الدرس الذي يمكن أن نستخلصه من مفهوم «الأدب العالمي» يمكّنني من أن أختم حديثي. فما يقوله لنا هو أن تعدّد لغات الإبداع يمكنها أن تندرج في أفق لغة مشتركة كونية. ومع ذلك، أنا أبعد من أن أندّد بـ«التجارب» باسم الكوني. إن الاعتقاد بأن من اللازم العودة البسيطة للكونية، واستعادة الوجهة ضد «انحرافات» التعددية الثقافية يعني عدم فهم أن الكوني أمر مستقبليّ آت، وأنه هدف ومرمى. إنه ليس خلفنا، بل أمامنا. وعصرنا هو ذلك الذي عليه أن يقوم، بعد كونية تتمازج مع المركزية الأوروبية، بابتكار كوني يكون -حقًّا- كونيًا، حتى نتحدث مثل إيمانويل فالزشتاين. إنه كوني لا تمركزي. لهذا ألح على تعدد اللغات بالتأكيد، لكن، في الآن نفسه، على كون الترجمة تتم دومًا بينها. ولا أرى في حديثي وفيما أكتب ما يمكن أن يُفهم منه أني أنفي وجود «مشترك» معين، أو أن هذا المشترك «يخرجني». ولكي أكون واضحًا، فإنني مثل جان لو أمسيل لا أفكر في الثقافات باعتبارها جزرًا منفصلة. بل إني أتحدث دوما عن اللغات وعن تعددها مقدارَ تعدُّد الثقافات. أما مسألة انفتاح بعضها على البعض الآخر وترابطها، فإن الترجمة ومعها المفهوم المنفتح لـ«الأدب العالمي» يؤشران مرة أخرى لطبيعة المهمّة.

5

التّحريم العنْصري للتصوير

(جان لو أمسيل)

أنا متفق تمام الاتفاق مع سليمان بشير دياني في هذه النقطة، وسعيد بتوافقنا بصدد هذه المسألة الهامة. وأنا أكثر سعادة؛ لأني لم أذعْ أبدًا إلى العودة إلى الكوني، وإنما أثرتُ هنا فقط إمكانية الكونية. ولكي أتابع المثال الثاني الذي اختاره سندا لحجاجه؛ أي مثال عرض لوحة «الكفن المفتوح» بمتحف ويتني للفنانة «البيضاء» دانا شوتز، سأستدعي بدوري مثالين، مثال السجال الذي أثارته المنجزة الفنية «إكْزبيت ب»، وهو العمل القريب من مثال سليمان بشير دياني، والذي قدمه الفنان الإفريقي الجنوبي بريت بايلي، ثم سأحاول أن أبلور تفكيرًا أكثر عمومية عن تفكيك العرق واللون والبشرة معتمدًا بالأخص على التجربة العابرة للأعراق للأمريكية راشيل دولزال Rachel Dolezal[1].

«إكْزبيت ب»

«إكْزبيت ب» هي فرجة ومنجزة فنية تستعرض أهوال الاستعمار وتبعاته تقوم على لوحات حية يجسدها ممثلون صامتون. وقد أثارت هذه الفرجة جدلًا كبيرًا؛ لأن صاحبها بريت بايلي، إفريقي جنوبي أبيض، ولأنه استنسخ «حديقة الحيوانات البشرية» الشهيرة التي كانت تُقام في المعارض الكلونيالية ذات الصيت الشنيع؛ ففي الوقت الذي استقبلت فيه

(1) انظر أيضا الموقف النقدي للمصور الفوتوغرافي الإفريقي الجنوبي ديفيد غولدبلات David Goldblat، إثر قرار جامعة الكاثْ تغليف بعض الأعمال الفنية التي كانت معروضة فيها بذريعة أنها من إبداع أناس بيض أو هجينين. وهذا القرار دفع به إلى أن يتراجع عن وهب أرشيفه لجامعة الكاب لصالح جامعة ييل الأمريكية.
« I Will not Compomise My Work : David Goldblat on Artistic… », www.artnews.com/.../i-will-not-compromise-about-my-work-david...

الصحافة هذه الفرجة بشكل إيجابي كبير خلال تقديمها بمهرجان أفينيون عام 2013، ثم بمسرح الرقم 104 بباريس، سوف يثير عرضها في نهاية 2014 ردود أفعال معادية؛ فقد تبلورت حركة استنكار كبرى من برلين حيث تم انتقاد مشروع بايلي بتشخيصه وتصويره لعذاب «أناس سود»، هو الفنان «الأبيض». وقد استمرت حركة الاحتجاج هذه فيما بعد بأدنبرة في بريطانيا حيث كانت الفرجة مبرمَجة. وهناك قادت المعركة سيدة بيت سوداء من بيرنغهام، انضم إليها متدخلون آخرون أكّدوا حينها على الطابع الفضائحي لهذه الفرجة، مُوازين، تبعًا لمبدأ «الكيل بمكيالين» بين تصوير السود في حديقة حيوانات بشرية وتشخيص اليهود الذين يجسدهم ألماني يلبس لباس المهجر اليهودي، ويحمل في بشرته رقم سجين.

وقد أفضت حركة الاحتجاج هذه، التي تبعتها مظاهرة يوم 24 سبتمبر 2014، إلى إلغاء هذه الفرجة بلندن من قِبل مركز الباربيكان الفني والثقافي الذي يعتبره معارضوه رمزًا للثقافة الراقية «البيضاء» ذات المنحى اليساري. وسوف يقود هذه الحملة في فرنسا المدرّس الأنجليكاني جون مولن ليفْضي الأمر إلى عريضة إلكترونية وقّعها عشرون ألف شخص يطالبون بإلغاء الفرجة، ويدعون إلى مظاهرة يوم 27 نوفمبر 2014 أمام مسرح جيرار فيليب حيث كان من المنتظر أن يتم العرض الأول لها. وقد بلغت تلك العريضة وتلك المظاهرة مبتغاها؛ لأن العرض سيتم إلغاؤه في الأيام التالية وتوقيفه حتى آخر عرض مزتقب في 30 نوفمبر. و على الرغم من أن الفرجة قد تمّت تحت حراسة الشرطة، فإن تجمعًا للمحتجين يوم 7 ديسمبر استطاع إيقاف استئناف العروض، وفي اليوم التالي وضعت مجموعة من الفنانين طلبًا مستعجلًا لدى المحكمة للحصول على منع العرض. وبعد رفض المحكمة الإدارية لطلب «المجموعة ضد ‹إكزيبت ب›»، بحجة أن العرض لا يتضمن مسًّا بالكرامة الإنسانية، تم استئناف الحكم أمام محكمة الدولة التي أكدت قرار المحكمة الإدارية. لقد استطاع المعارضون لفرجة «إكزيبت ب»، بجمعهم لعدد هام من الأشخاص الذين يقدمون أنفسهم بوصفهم «منحدرين من إفريقيا»، أن يبلغوا مأربهم، أي إبراز «العنصرية المؤسسية» «لسَلطة بيضاء» يحتكرها «المنحدرون من أوروبا»[1]. لكن علينا أيضًا أن نسجل أن حركة الاحتجاج هذه، التي نجحت في نقل النقاش السياسي نحو أساسه العرقي، لم تتمكن من التطور إلا على خلفية الإشاعة.

(1) Humanités Clasiques-Africaines, Conférence de presse du « Collectif contre *Exhibit B* », https://www.youtube.com/watch?v=NkYhEqpRIk...

الإشاعة

لم تكن حركة الاحتجاج ضد عرض «إكزبيت ب» في الوقع إلا نتاجًا لسريان إشاعة، بما أن حضور العرض تمّ عبر حجز التذاكر، بحيث إن عدد المتفرجين كان محدودًا جدًّا. وقد نجم عن ذلك أن عددًا قليلًا جدًّا من الناس استطاع الحضور للعرض، وأن استنكاره، خاصة من قِبل من كانوا على رأس تلك الحركة، لم يكن يقوم إلا على استيهامات وعلى الترداد الفتيشي لعبارة «حديقة حيوانات بشرية»[1]. وبما أن مُبتغى بريث بايلي كان يتمثل في التنديد بعرض الأهالي الذين كانوا يُقدَّمون في الماضي في المعارض الكلونيالية والحدائق كما لو كانوا حيوانات معارض، فقد عيبَ عليه بالضبط أنه أراد تأبيد سَجن السود في أقفاص مُتحفية. إن هذا الفنان «الأبيض» الجنوب إفريقي، وهو يقدّم ممثلين سودًا جامدي الحركة وصامتين، وعيونهم محدّقة في متفرجين بيض، قد أنجز ما يُعيبه المؤلفون ما بعد الكلونياليين على الغرب، أي إسكات أصوات التابعين له. وما أوخذَ عليه بريث بايلي هو أنه «أبيض» راغب في تشخيص عذاب السود، وكذا احتكاره الخاص للموارد الفنية التي يتم رفضها هي أيضًا للفنانين السود.

أن يرغب هذا الفنان الجنوب إفريقي الأبيض في التكفير عن الأخطاء التي اقترفها أسلافه خلال نظام الأبَارتايد أمر لم يأخذه بالحسبان معارضو هذه الفرجة، الذين ندّدوا بطابعها «العنصري». وقد طالبوا بمنع العرض بمدينة سان دوني الفرنسية وبباريس، تبعًا لمبدأ «الكيل بمِكْيالين» هنا أيضًا كما في لندن، مستندين في ذلك على منع فرجة ديودوني بباريس أو أيضًا منع فرجة «كفاحي»![2]. وهكذا تمّ وضع معاداة السامية العلنيّة لدى الفنان الفرنسي ديودوني، والبيان النازي لأدولف هتلر، ومعاداة العنصرية العلنية لدى بريت بايلي في كفّة واحدة، وهو ما ساهم أكثر في إقامة حاجز من اللافهم والمعاداة بين مختلف مكونات السكان. إن المعارضين لهذا العرض الفني لم يدركوا أن قوّة «إكْزبيت ب»، باعتباره عنصر إدانة للعنصرية البيضاء وأهوال الاستعمار وما بعد الاستعمار، يعود ربما، بالأخص، إلى كون هذا العمل الفني كان عملًا لفنان أبيض.

---

(1) جون مولن، الذي كان على رأس «المجموعة ضد 'إكزبيت ب'» لم يشاهد العرض؛ انظر:
« les censeurs d'Exhibit B – Politis », https://www.politis.fr'L'heebdo'Culture

(2) Claude Ribbe (@ claudeRibbe) , twitter, https://twitter.com/clauderibbe.

الإنسان الأبيض ليس مؤهلًا لتشخيص عذاب السود، كما أن ألمانيًا (ولو كان يهوديًا) لن يمكنه تشخيص اليهود الذين تمت إبادتهم خلال الحرب العالمية الثانية، حسب الحجة التي قدمها عالم الاجتماع البريطاني كهايند أندروز[1]. في هذا المنطق العرقي أو العنصري، يكون لكل مجموعة أو أمة الحق في تمثيل نفسها، والحق في حرمان شخص ما من مجموعة أو أمة أخرى من الحق في تشخيصها أو تصويرها. إن هذا النوع من الحجاج، إذا لم نحذر منه، يؤدي إلى وضعية الأبارتهايد، وهي الوضعية التي يقود لها نقد بريت بايلي. فرفض منع أو إلغاء هذا النوع من العروض قد يبدو في نظرهم كقرار «لسلطة بيضاء» تصم آذانها أمام مطالب «الشعب الأسود».

ثمة إذن تشابه تام بين ردود الفعل التي أثارها هذان العملان الفنيان، عمل دانا شوتز وعمل بريث بايلي، وردود الفعل تلك يبدو لي أنها ترمز للظرفية الجديدة التي تنغمس فيها المجتمعات الغربية. وإذا نحن لم نحذر من ذلك، في إطار ما أسميه «التحريم العنصري للتصوير»، فإن كل مجموعة بشرية أو يُفترض فيها ذلك، ستطالب باحتكار التعبير الفني أو الأدبي عن معاناتها.

تفكيك العرق واللون (لون البشرة)

أعتبر أن علينا تفكيك، لا العرق فقط، وإنما أيضًا لون البشرة. وبما أن ألوان البشرة المختلفة هي بناء للأنثربولوجيا البدنية للقرن التاسع عشر، فمن الضروري الدفاع عن موقف بنائي يدعو إلى الاتصال بين مختلف الأنماط المظهرية (أسود وأبيض وأحمر) والطابع المتغير للتصنيفات العرقية تبعًا للموقع الجغرافي والاجتماعي للمتكلمين. وعلينا التساؤل عن أي لون يكون عليه السود، وأيضًا عن أي لون هم عليه البيض والغجر واليهود. في بلدان المغرب، يعتبر المغاربيون أنفسهم بيضًا، بالتعارض مع السود، لكن هل يُعتبرون في فرنسا بيضًا؟ والغجر، هل هم فعلًا بيض في الوعي الذي يحمله عنهم الأوروبيون، الذين يعتبرون نفسهم بيضًا؟ والأمر نفسه بخصوص المسلمين واليهود؛ فالمسلمون لا يُعتبرون، حقًّا، فرنسيين أو بيضًا في نظر ماريون ماريشال لوبّين؛ لأنهم ليسوا مسيحيين. والأمر نفسه يسري على

(1) « Exibit B, the human zoo, is a grotesque parody -- boycott it", https://www.theguardian.com'opinion' Exhibition.

اليهود، الذين، ولو أنهم يعتبرون أنفسهم بيضًا، لا يُنظر إليهم بوصفهم بيضًا كاملين من بعض الفرنسيين الآخرين[1]. وما يجعل «محمدًا» أو «موشي» شخصًا «غير أبيض» ليس لون البشرة بقدر ما هو الاسم أو اللقب.

علينا التخلّي عن مسألة العرق والأقليات التي يُزعم لها أنها «عيانية»، كما تم تشجيعها من قِبَل ما بعد الكلونياليين، ونقْلها إلى مسألة اللون باعتبارها سمة رمزية. فالعنصرية تستهدف اللون أكثر من استهدافها للعرق من خلال منحها لونًا لبعض المجموعات الاجتماعية التي تشكلها حسب رغبتها. والحال أن هذه الألوان وتدرّجاتها، وهذه الملْوَنة هي اعتباطية؛ فلون البشرة اجتماعي وثقافي لا عرقي. ومعاداة الإسلام (الإسلاموفوبيا) لا تتصل بديانة المسلمين وإنما بلونهم، ولهذا السبب لا ينبغي الفصل بين هذين الشكلين من العنصرية.

إن معركة ما بعد الكلونياليين تخطئ هدفها؛ لأنها تتصل بمجموعات يُفترض فيها أن توجد بشكل موضوعي، على أساس النمط المظهري (والذي يكون موضوعًا للمراقبة بالسحنة)، أما العنصرية فهي خطاطة أولية تتبلور من خلال العديد من الصور، بحيث تضفي ألوانًا أو لطخات على مجموعات متفرقة. يذكّر كيفن أندرسون بأن ماركس قد أدرك أن العمال الآيرلنديين، الذين نعتبرهم نحن في القرن الحادي والعشرين بيضًا، لم يكونوا يُعتبرون بيضًا في القرن التاسع عشر من قِبَل البريطانيين والأمريكيين الشماليين[2].

ثمة مثال آخر نستقيه في الوقت الراهن من الولايات المتحدة، سيمكّننا من توضيح كلامنا. لقد استطاعت راشيل دولزال، وهي مناضلة أمريكية معادية للعنصرية (كانت) بيضاء، ولسنوات طويلة أن تُعتبر امرأة «سوداء» وذلك بدهن بشرتها بالأسود وتجعيد شعرها والاندماج في الجماعة الإفريقية الأمريكية قبل أن يكشف أمرها أبواها الطبيعيان[3]. بيْد أن هذه الظاهرة العابرة للأعراق، التي تمنح للبيض إمكان التحول إلى سود، والتي تُعتبر امتيازًا للبيض لا حق للسود فيه، لا يقبلها بعض الإفريقيين الأمريكيين. لكن هذا يعني نسيان أن المرور من لون أسود إلى اللون المعاكس

---

(1) في هذه النقطة، وهذه النقطة فقط، أتفق مع حورية بوتلجة في كتابها: **البيض واليهود ونحن**، مرجع مذكور.

(2) Kevin Anderson, *Marx aux antipodes*, Paris, Syllepses, 2015.

(3) https://www.lemonde.fr/ameriques/article/2015/06/13/etats-unis-une-militante-antiraciste-blanche-se-faisant-passer-pour-une-noire_4653376_322.html

أمر كائن، كما تؤكد ذلك رواية فليب روث اللطخة، التي يقوم فيها رجل «إفريقي أمريكي» فاتح البشرة بتقديم نفسه بوصفه رجلًا «أبيض» بعد أن خدم طويلا في البحرية الأمريكية[1].

هنا أيضًا، تبيّن التجربة العابرة للأعراق وجود إمكانية مفتوحة على التعاطف. وهذا التعاطف والقدرة على مشاطرة الآخرين عذابهم من خلال تجربة عابرة للأعراق أو من خلال عمل فني تمكّن، كما يقول بشير سليمان دياني، من الحفاظ على فكرة الانتماء لإنسانية مشتركة. وإذا كان مصطلح الإنسانية لا يزال له معنى، فهذا هو المعنى الذي يلزم أن نمنحه له.

(1) Philp Roth, *La Tache*, Paris, Gallimard, 2002

6

عن الخصوصيات الثقافية واللغوية

(جان لو أمسيل)

بعد الحديث عن الكونية، يمكننا الآن أن نتناول المفهوم النقيض لها، أي الخصوصية.

تتضمن الخصوصيات التي يُفترض في الكونية أن تمحوها بإلزامها الصمت، عددًا من المؤسسات (بالمعنى الذي تمنحه الأنثربولوجيا لهذا الاصطلاح) كالثقافة (أو الثقافات) والتقليد (أو التقاليد)، لكن في مقدمة هذه المؤسسات توجد اللغة (أو اللغات).

سأشير في البداية إلى عنوان الكتاب المذكور آنفًا لكوازي وايرودو، الكلّيات الثقافية والخصوصيات، الذي، على الرغم من الاقتناع الكوني لصاحبه، والمتمركز حول إمكان الترجمة بين مختلف لغات العالم (الإفريقية والأوروبية بالأخص)، يفصح عن التباس خطابه، أي الإلحاح الذي يتم على «الكلّيات الثقافية»[1].

وبعدها سأثبت جملة حديثة لسليمان بشير دياني عن الموضوع: «علينا أن نعطي الانطلاق لورش كونيٍّ للقاء يندرج في تعددية اللغات، وذلك بمعرفة تعلم لغات أخرى انطلاقًا من تلك المسمّاة «اللغة الأم»[2].

إن مسألة اللغة (أو اللغات) توجد إذن في قلب العلاقات بين الكوني والخصوصيات.

---

(1) K. Wiredu, *Cultural Universals and particulars, op. cit.*

(2) Souleymane Bachir Diagne, « Pour un universel vraiment universel », in Achille Mbembe et Felwine Sarr (Dir.), *Ecrire l'Afrique-Monde*, Paris et Dakar, Philippe Rey/Jimsaan, 2017, p. 78.

لاوجودُ اللغة واللغات.

وبخصوص اللغة (اللغات)، سأبدأ بمحاكاة سارتر بالقول بأن اللاوجود يسبق الوجود، وأن لاوجودَ اللغات، كما لاوجودُ الثقافات والتقاليد، يسبق وجودها. نحن لا نتكلم باللغات لأنها توجد، بل بالعكس هي توجد؛ لأننا نتكلم بها. فالناس يتكلمون باللغات التي يتكلمون بها.

صحيح أن هذا الإثبات بتحصيل الحاصل مضادّ للحدس؛ لأن كل شخص يعرف أن كل الناس تتكلم بلغة معينة، وأن العديد من المتكلمين متعددو اللسان خاصة الأفارقة، وهو ما يدعم اليقين بأن اللغات توجد حقًّا. بل إن لغات العالم، أي آلاف اللغات الموجودة على سطح الأرض أليست مهددة بالاندثار؟ وألم يعلن كلود هجّاج: «أوقفوا موت اللغات»[1]؟

لا يتعلق الأمر هنا بأن نعارض هذا الخوف من اندثار اللغات بالقول: حين تندثر لغات تظهر أخرى، كما هي حال لغة النوشي في ساحل العاج؛ ولا بأن نذكّر بالتمييز الذي أقمته، بخصوص اللغات الإفريقية، بين اللغات «الشاملة» المتمتّعة بانسجام والمرتبطة بالممالك والإمبراطوريات، واللغات «المشمولة» التي تعرف العديد من التغيرات، والخاصة بالمجتمعات المسماة انقسامية segmentaires المكوّنة من عشائر وأنساب[2]. وأن تكون بعض اللغات لا يُتحدّث بها إلا في مناطق ذات امتداد مخدود، وألّا يتفاهم الناس من قرية لأخرى، كما لدى قبائل الدّوغون بمالي بحيث يضطر المرء للتكلم بلسان «أجنبي» كالبول لكي يتفاهم، أمر لا علاقة له بالفرضية التي أدافع عنها هنا، المتعلقة باللّاوجود المبدئي للغة أو اللغات.

المسألة ذات أهمية؛ لأن اللغة (أو اللغات) توجد في قلب الثقافة والتقاليد والهوية والعرقية. ألا توجد روح شعب في لغته؟ لقد أضحى الكل حساسًا بشكل خاص إزاء هذه المسألة في فرنسا، التي كانت قوة عالمية من الدرجة الأولى قديمًا، والتي كان لسانها يُتحدث به عالميًا في القرن الثامن عشر، الذي يعرف انحطاطًا طفيفًا إزاء الهيمنة الأحادية التي تمارسها اللغة الإنجليزية الأمريكية. وفرنسا، التي لم تعد سوى قوة من الدرجة الثانية لا

(1) Claude Hagège, *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob, 200.

(2) Jean-Loup Amselle, « Ethnies et espaces : pour un anthropologie topologique », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (éd.), *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribus et Etats en Afrique*, Paris La Découverte, 2005, p. 11-48.

تحافظ على مرتبتها بين الأمم، وبشكل كبير، إلا بفضل الفرنكفونية، أي بفضل مستعمراتها القديمة في إفريقيا. فهي تحس بأن لسانها وثقافتها صارا مهدَّدين في وجودهما نفسه، وهو ما تولّد ويتولّد عنه ردود فعل بكائية صادرة عن جامعيينا وأكادميينا الذين يسرعون إلى الأسف على استعمال «الفرنجليزية»[1] (إيتيامبل) أو التحسرّ على أن «الحضارة» الفرنسية، وفي صدارتها لسانها، أضحت مهدَّدة بتفوق اللغة والثقافة الأنجلوسكسونية (ريجيس دوبري). بالجملة، فإلى جانب استيهام «الاستبدال الكبير» للثقافة العربية الإسلامية بالثقافة الغربية (كما لدى رونو كامو وألان فنكيلكراوت)، ثمة استيهام، ليس بأقل انتشارًا، باستبدال الإنجليزية بالفرنسية. وكما يعلم الكلّ، بما أن اللغة موطن الثقافة والهوية الوطنية، فإن هاتين الأخيرتين لا ينتظرهما سوى الاندثار في أجل قريب أو بعيد. وكما يصرح بذلك كلود هجاج: « أن يفرض امرؤ لغته يعني أن يفرض فكره، وأبدًا لم تعرف لغة في تاريخ البشرية شأنًا يمكن مقارنته بما تعرفه الإنجليزية اليوم من توسّع في العالم»[2].

وفي قلب هذا التصور للغات تكمن فكرة التعادل بين اللغة والنظرة للعالم، بحيث إن كل لسان وحدةٌ مكتملة منغلقة على نفسها تتضمن هوية ثقافية محدَّدة. وقد انتفض ضد هذا التصور العالم اللساني الأمريكي مايكل سلفرستاين الذي يفصل بين اللغات والأراضي التي تحتلها، وبخاصة، بينها وبين مختلف التصورات للعالم التي يُفترض فيها أن تتضمَّنها[3]. وهذا ما يتَّفق مع الفكرة التي أدافع عنها منذ وقت طويل بخصوص لاوجود الهويات المحلية الخالصة وتفوق الدوالّ العولمية، والسلاسل الثقافية واللغوية، التي يقوم في داخلها الأفراد في الأخير باختياراتهم للمدلولات ذات الطابع الخصوصي[4].

وإذا ما نحن قبلنا وجهة النظر هذه، فإننا سندرك أن كل فرد، بغض النظر عن أنه يتحدث اللغة الفرنسية أو الإنجليزية أو الوولوف أو السّواحلي أو البمبارا، يقوم باختيارات للتعرُّف ذات طابع لغوي في المتن اللغوي المتوفر

(1) أي المزيج بين الفرنسية والإنجليزية franglais، الذي حذّر منه عالم اللغة والمفكر الفرنسي في كتاب صدر عام 1964 بعنوان «هل تتحدثون الفرنجليزية؟» (المترجم).

(2) Claude Hagège, « imposer sa langue c'est imposer sa pensée », https://www.lexpress.fr/.../claude-hagege-imposer-sa-langue-c-est-imposer-sa-pensee_...

(3) Michael Silverstein, « Contemporary Transformations of Local Linguistics Communities », *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, 1998, 401-426.

(4) J.-L. Amselle, *Branchements*, *op. cit.*

لديه، الذي لا يكون محدودًا قبليًا، والذي يشمل بالضرورة لغات أخرى. طبعًا، في حدود أن يتمّ فهمه من قبل شركائه في الخطاب اللغوي، إلا إذا حوّل خطابه إلى لغة شخصية، أي ألاّ يتحدث لغته التي يتقاسمها مع الآخرين، وإنما أن يتحدث «باللغات».

إن النشاط اللغوي، أو بالأحرى المرور إلى الفعل اللغوي، هو إذن موضوع للترجمة وفعلُ ليٍّ لعنق المتن الموجود وتحويله إلى لغة شخصية أي إلى لغة، على الرغم من أنها فردية، تكون مفهومة من الآخرين، أو يتم الاعتراف بعدم مفهوميتها من حيث هي كذلك. ففي التبادل اللغوي، يمكن للفاعلين التلفّظ بكافة عمليات الرفض والتهميش. لنفكر مثلًا في معيار تمييز البريطانيين بين «الكلام الجامعي» و«الكلام غير الجامعي الذي يمكّن «الأرستقراطية» التي درست في «أكسبردج»[1]، من توكيد تفوقها اللغوي على الفئات الدنيا من الشعب.

بيد أن المفارقة الكبرى هي أن هذا التفكيك للغات الأوروبية الذي تمّ منذ زمنٍ على يد سوسيولوجيّ اللغة، والذي يتعلق في بعض الحالات باللغات الإفريقية، كما توضّح ذلك أعمال سيسل كانوت Cécile Canut، لا يؤخذ بعين الاعتبار من لدن الكتاب والباحثين والجامعيين الأفارقة العاملين بإفريقيا أو بالولايات المتحدة[2].

إن الدفاع عن اللغات الإفريقية وتعليم هذه اللغات والترجمة إليها أمور توجد في أساس المطالب الإيديولوجية والسياسية ما بعد الكلونيالية التي عبّر عنها أولئك الجامعيون والباحثون الذين يقومون، كما كان الأمر وقت الزنوجة، بإشهار اللغات الإفريقية رايةً للهوية. وهؤلاء الكتاب حين يكتبون بلغاتهم، محرّرين إياها بالأبجدية اللاتينية، يرتبطون بأسلافهم الذين كتبوا نصوصًا باللغات الإفريقية بالأبجدية العربية (العجمي) أو بحروف يبتدعونها لأنفسهم[3].

---

(1) مصطلح أكسبردج Oxbridge هو كلمة مركبة تعني في الآن نفسه جامعة أكسفورد وجامعة كامبردج، أقدم جامعتين في بريطانيا والعالم الناطق بالإنجليزية (المترجم).

(2) Cécile Canut, *Une langue sans qualité*, Limoges, Lambert-Lucas, 2007; *Le Spectre identitaire au Mali*, Limoges, Lambert-Lucas, 2008 ; « De l'ethnie comme langue ? », in A. Mangeon (dir.), *Anthropolitiques, op. cit.*, p. 102-123; Caroline Panis, « Processus de géographisation linguistique et identitaire multiples au Burkina Faso », *Langage et société*, n° 159, 2017, p. 117-138.

(3) Ousmane Oumar Kane, *Intellectuels non europhones*, Dakar, Codesria, 2003.
وبصدد «النكو»، انظر: J.- L. Amselle, *Branchements, op. cit*.

وأحد أوائل من طالبوا بالعودة للتعبير باللغات الإفريقية هو الكاتب الكيني نغوجي وا ثيونغو الذي أعلن في كتابه تحرير العقل من الاستعمار (1986) أنه يقوم بتوديع الإنجليزية وعبر عن نيته في ألا يكتب إلا بلغة «الجيكويو» لغته الأم[1]. إن هذا المطلب، مهما كان طابعه الحق، يطرح مع ذلك مسألة معرفة ما اللغة الأم حقًّا، خاصة في إفريقيا حيث السكان لا يتحدثون اللغة التي يفرضها عليهم انتماؤهم العرقي المقابل لذلك، وحيث أبناء النُّخب يستعملون في الغالب الفرنسية أو الإنجليزية[2]. من ناحية أخرى، يمكننا التساؤل إن كان هذا التخلي عن الإنجليزية لدى نغوجي وا ثيونغو لم يقده إلى إضفاء طابع فتيشي على اللغة والنظر إليها باعتبارها وعاء تناغم ثقافي فطري وورومانسي إلى حدّ ما، وهو ما يقابل تعدُّد معاني مفهوم اللغة الأم منظورًا إليها باعتبارها لغة محلية أصلية بل وآدمية[3].

لكن، حتى حين عاد نغوجي وا ثيونغو للإنجليزية بعد تعيينه أستاذًا في جامعة نيويورك، مبيّنًا بذلك أن من الصعب الجمع بين الوفاء لمسقط رأسه وللغته وضرورة الوصول لجمهور أوسع من جمهور بلده الأصل، ظل يُعتبر مرجعًا للباحثين والجامعيين ما بعد الكلونياليين الذين يدرّسون في الولايات المتحدة، من قبيل غاياتري سبيفاك[4].

في الجانب الفرنكفوني، كان الكاتب السنغالي أبو بكر بوريس ديوب هو الأول الذي قرّر كتابة رواياته بلغة «الوولوف»، اللغة الثانية الرسمية بالسنغال، والذي أنجز في غمرة ذلك سلسلة من الروايات وترجمات

(1) Ngugi Wa Thiong'o, *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Littérature* (1986); trad. Fr. Sylvain Prudhomme, *Décoloniser l'esprit*, Paris, La Fabrique, 2011.

نذكّر من جهتنا أن الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية عرف الظاهرة نفسها، في الفترة نفسها حين أعلن الكاتب الجزائري كاتب ياسين قراره بالكتابة باللغة الأمازيغية، وحين قرر الكاتب الجزائري رشيد بوجدرة الكتابة مباشرة بالعربية (رواية التفكك). كما أن الكاتب المغربي عبد اللطيف اللعبي بدأ يكتب بالعربية نصوصًا ثقافية وسياسية وتخييلية منذ بداية الثمانينيات. كنت وأنا شاب أشاركه هذا الحلم بالنشر معه في مجلة المقدمة في الفترة نفسها. لكن تجدر الإشارة إلى أن بوجدرة واللعبي عادا مدة بعد ذلك للكتابة بالفرنسية (المترجم).

(2) J. –L. Amselle, *L'Anthropologue et le politique, op. cit.*, p. 97.

(3) Simon Gikandi, *Ngugi Wa Thiong'o*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

(4) Gayatri Spivak, « Ngugi wa Thiong'o: In Prise of a friend, in Oliver Lovesey (éd.), *Approaches of The Work Of Ngugi wa Thiong'o*, New York, Modrn Association of America, 2012.

المقالات في هذه اللغة[1] ويعتبر الشيخ أنتا ديوب، أحد آباء المركزية الإفريقية، مصدر إلهام لبوبكر بوريس ديوب؛ لأن طفولته قد هذهدتها قراءة أشعار بلغة الوولوف، حُرِّرت بالأبجدية العربية. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أن الشيخ أنتا ديوب، ولكي يبرهن على قدرة اللغات الإفريقية على تمثل مفاهيم علمية أو تنتمي للغات الغربية، قد جهد في ترجمة كتابات كلاسيكية للغة الفرنسية كـ«هوراس» لكورناي وكتّابًا عالميين مرموقين كبول لانجُفان وبيير أينشتاين.

تجعلنا مبادرة بوبكر بوريس ديوب نحترس من أن نُشجِّع بشكل أكبر هيمنة ما يسمى «الأنموذج الإسلامي الوولوفي» في الحياة الثقافية للمجتمع السنغالي. وفي الواقع، بالنظر إلى قلة القراء السنغاليين للنصوص المكتوبة بلغة الوولوف، تعود هيمنة الوولوف مقارنة مع لغات أخرى كالبَولار بالأخص إلى القنوات التلفزيونية.

بالشكل نفسه، يمنح ممادو ضيوف، مدير معهد الدراسات الإفريقية بجامعة كلومبيا، الأولوية للغات الإفريقية التي يعتبرها مفتاح الدراسات الإفريقية، والفكرة الثاوية وراء ذلك هي أن «لا أحد يدخل هنا إذا لم يكن يتحدث لغة الوولوف أو البولار أو السواحلي»[2]. وعلى الرغم من أن معرفة لغة أو عدة لغات إفريقية هو من دون شك عنصر هام في الإمساك بثقافات إفريقيا، فإن التركيز على تعلّم اللغات يمنح الشرعية لتصور يقول بأن معنى اللغات الإفريقية يظل غير قابل للترجمة، أي غير قابل للانتقال إلى لغات أخرى؛ أو أنها كما قلت ذلك بخصوص إدوار غاليسان، تحتوي على قدر معين من «الكثافة» بحيث تكون جزئيًا متمنّعة على الملاحظ الخارجي. لنسجّل هنا بهذا الصدد أن الوطنية اللغوية ليست مخصوصة فقط بإفريقيا، فقد وسمت بالشكل نفسه تاريخ القومية بأوروبا، خاصة بجمْع وتذوين الحكايات الشفهية باللغات «الوطنية»؛ وهو الأمر الذي لا يزال ساريًا في بلدان مثل فنلندا، حيث اللغة الفنلندية لا يتحدثها ولا يفهمها غير الفنلندي «القحّ».

إن الوضعية السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية لها خاصية تتمثل

(1) Boubacar Boris Diop, « Qui a peur du Wolof ?», *Le Monde diplomatique*, mars 2017.
وسلسلة المنشورات تسمى «سيتو» (وهو اسم القرية مسقط رأس الشيخ أنتا ديوب حيث ضريحه)، وصدرت بها ترجمات من لغة الوولوف لإيمي سيزير وغيره.

(2) www.ias.columbia.edu/academic-program/african-language-program

في أن تعلم اللغات الإفريقية يمكن النظر إليها باعتبارها أداة للإمبريالية الأمريكية الموجَّهة لإفريقيا. فتعليم لغة إفريقية ما من قِبل منظمة هيئة السلم الأمريكية للذين يتوجهون للعمل في بلد فرنكفوني يعبر عن رغبة سياسية في الوصول المباشر للجماهير الأمريكية مع استبعاد لغة القوة الاستعمارية القديمة، ومن ثم الاندماج في سيرورة تطهير لغوي معين[1].

ومهما كان الأمر، فإن سليمان بشير دياني له تصور للغات مخالف بشكل واضح لتصوري. فهو يعتبر أن الأمر يتعلق «بالتفكير من لغة لأخرى»، و«بالانزياح عن المركز، ونظر المرء للغته انطلاقًا من لغة أخرى، والنظر إلى هويته انطلاقًا مما ليس هويته»، بالجملة «أن يفكر المرء نفسه كما لو كان آخر»، حسب عنوان كتاب بول ريكور[2].

بيْد أن التفكير من لغة لأخرى يفترض أن نتصوَّر من المنطلق لغات خفيّة أو وحدات جوهرية مكتملة، أي لغات إفريقية محلية خالصة لم تتعرض لأي تحريف آت من لغات إفريقية أخرى قريبة أو بعيدة؛ بعبارة أخرى، لغاتٍ تقوم على مبدأ انفصال الشبكة اللغوية المحلية أو الجهوية التي توجد فيها اللغة التي يتكلمها الفرد. وهذا من غير أن نتطرق لأثر «لغات إفريقيا» (الفرنسية والإنجليزية والبرتغالية)؛ أي اللغات الاستعمارية التي يميزها سليمان بشير دياني بشكل اعتباطي في نظري عن «اللغات الإفريقية». وفعلًا، كيف يمكننا أن نفصل اليوم، في هذا الوقت الذي يسود فيه التبادل اللغوي الحبوب الطيبة الأصلية كلغة الوولوف والبمبارا من التبن الفرنسي والإنجليزي أو البرتغالي؛ وهذا الافتراض هل له معنى حتى في الفترات الماضية؟ هذا من غير أن نشير للعربية التي امتلكها الأفارقة جنوب الصحراء منذ قرون.

إن الرغبة في التفكير من لغة إفريقية إلى لغة غربية، أو زعمُ ذلك، يفضي بنا مجدّدًا إلى تعارض جذري خيالي بين الغرب وإفريقيا. ففي الوقت الذي بدأ فيه نقاش غير صحي منذ بضع سنوات عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الغربية بواسطة الفلسفة العربية، قد يبدو من الغريب تجريد كل

(1) لكن علينا الاعتراف أن هذه السياسة لا تحتوي فقط على العيوب. فأنا أدين بمعرفتي للغة البمبارا بمالي للدروس التي كان يقدمها اللساني الأمريكي شارل بورد لأعضاء وكالة هيئة السلم بباماكو، وهي الدروس التي تم قبولي للمشاركة فيها.

(2) www.rfi.fr/emission/20170205-souleymane-bachir-diagne-professeur-unversite-columbia-langues-africaines

لغة إفريقية عن أي تأثير خارجي، ومن ثم تعزيز نزعة وطنية عرقية لغوية وثقافية ما أبعد سليمان بشير دياني عنها[1].

بل إن من الغريب أن سليمان بشير دياني، بالنظر إلى غدّته اللغوية والثقافية والدينية، لا يقوم بأي إحالة للغة العربية، التي يمكن أن نتساءل عن الموقع الذي تحتله في تمييزه بين «اللغات الإفريقية» (الوولوف والبمبارا وغيرهما) وبين «لغات إفريقيا» (الفرنسية والإنجليزية والبرتغالية)، في الوقت الذي يقوم فيه مواطنه وزميله عثمان عمر كان بالتركيز على الوجود التليد لمثقفين «غير ناطقين باللغات الأوروبية» يكتبون بالأخص بالعربية و/أو بلغات إفريقية كالبول وغيرها، تتم كتابتها بالأبجدية العربية أو بأبجدية ابتكرها الأفارقة. هؤلاء المثقفون المسلمون، هل لا زالوا يفكرون بالعربية، أم بـ«لغتهم» أم باللغتين؟ هل يحسون بالحاجة إلى «الانزياح عن المركز» لكي يفكروا بلغتهم «الأصل»، وهي لغة يصعب تحديد هويتها؟ وأنا أفكر هنا بالأخص في أولئك الأئمة الوهابيين أو بالأحرى السُّنيين في مالي الذين أتواصل معهم، والذين يتكلمون لغة البمبارا والبول والفرنسية والإنجليزية بشكل جيد. بأي لغة هم يفكرون؟ وهل لهذا السؤال معنى لديهم[2]؟

انقلاب الجزح اللغوي

يحيل سليمان بشير دياني أيضًا، فيما يتعلق بمسألة اللغة أو اللغات، إلى عالم اللسانيات الفرنسي إميل بنفنست وإلى نصه الشهير عن مقولات الفكر ومقولات اللغة، وهو الموضوع الذي طرقه من قبل الفيلسوف الرواندي ألكسيس كاغام، بصدد توكيد وجود فلسفة «بانتو» للوجود[3]. وفي هذا النص يؤكد بنفنيست أن فعل «الكينونة» غير موجود في لغة الإيوي في خليج غينيا، ومن المستحيل من ثمَّ ممارسة التفلسف[4]. لكن، وفي الآن نفسه، فإن الإلحاح على استحالة الترجمة من لغة إلى أخرى أو صعوباتها يغيّب

(1) Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Sait-Michel*, Paris, Le Seuil, 2008; Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rached, Irène Rosier-Gatach (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris Fayard, 2009.

(2) Jean-Loup Amselle, *Islams africains: la préférence soufie*, Lorment, Le Bord de l'eau, 2017.

(3) S. B. Diagne, « penser de langue en languc », *art. cité*.

(4) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1976.

الانتقال المستمر خلال فترات التاريخ للمفاهيم والأفكار عبر اللغات والثقافات والحضارات. إن الترجمة تبرهن في العمق على أن الاستناد، كما يفعل ذلك سليمان بشير دياني، على فكرة بنفنيست التي تعرضت للنقد بفعل حتميتها اللسانية[1]، بقلبها وجعل عيوبها ونواقصها المفترضة مزيّة، أمرٌ يبدو لي قابلاً للنقاش[2].

هل بالإمكان التفلسف، لا انطلاقًا من لغة إفريقية، وإنما انطلاقًا من لغة محدَّدة مهما كانت، بما أن فعل التفلسف يقوم على متن من النصوص والأفكار لا يمكن أن نحدد انتشارها؟ يقول سليمان بشير دياني بهذا الصدد إنه لا يمارس التعقُّل على الفلسفة الإفريقية؛ وإنما على الفلسفة في إفريقيا، ولا على الفلسفة الإسلامية؛ وإنما على الفلسفة في الإسلام[3]. ألا يعني ذلك القَبول بفكرة عدم وجود لفلسفات وطنية أو عرقية إلا في أذهان فلاسفة ذوي منزع وطني أو عرقي؟ والكسموغونيا الدّوغونية، التي يعتبرها بعض الفلاسفة الأفارقة فلسفة، هل هي فعلًا دوغونية، وهي التي تحمل ترسُّبات عديدة آتية من القرآن؟ هل يتعلق الأمر بفلسفة دوغونية خالصة أم، في هذه الحال، بإنتاج مشترك أنجزه فيلسوفان: حكيم من قبيلة الدوغون هو أوغوتوميلّي، وإثنولوجي متخصص في هذا الشعب هو مارسيل غريول؟ والفلسفة «البانتو» هل توجد فعلًا إلا في أذهان الراهب البلجيكي ثِلاسيد تامبيلز أو الفيلسوف الرواندي ألكسيس كاغام؟ والفلسفة «الأكان»، أليست قبل كل شيء فلسفة الفيلسوف الأمريكي كواسي وايرودو؟ بالجملة، إن لغة ما، هذا الإبداع الجماعي المتشتّت والمرتهن بمنجزات المتكلمين وبأفعالهم الخطابية، لا تصنع فلسفة عبر جوهر فردي.

من أجل جيوسياسة للغات

لكن، بعيدًا عن هذه الاعتبارات النقدية والنظرية، علينا التساؤل عن جيوسياسة اللغات. ولهذا الغرض سآخذ مثالًا جيوسياسة العلائق

(1) Ani Rusi, « Le rapport entre catégories de pensée et catégories linguistiques chez Aristote, d'après Benveniste », https://conformationdeterritoires.wordpress.com/2010/05/16/le-rapport-entre-categories-de-pensee- et-categories-linguistiques-chez-aristote-d apres-emile-benveniste/.

(2) S. B. Diagne, « Penser de langue en langue », *art. cité.*

(3) S. B. Diagne, *L'Encre des savants, op. cit.*; *Comment philosopher en Islam?*, Paris Editiosn du Panama, 2008 ; rééd. Philppe Rey, 2013.

بين لغة البولار ولغة الوولوف بالسنغال، وهي الحالة التي يعرفها جيدًا سليمان بشير دياني[1].

وفعلًا، فإن اللغات الإفريقية، كما الأعراق، ليست متراكبة على الخرائط العرقية التي تُعتبر هذه الأخيرة انعكاسًا لها؛ إنها تترابط فيما بينها بعلاقات قوة مهما كان العصر الذي ننظر إليها فيه، سواء فترة الممالك أم فترة الاستعمار أم فترة الدول المستقلة. وكما أوضحت ذلك جوديث ط. إرفين وسوزان غال، فإن اللغات الإفريقية، كما ندركها اليوم، ناجمة عن بناء استعماري يقوم على ثلاث سيرورات سيميائية: «الأيقنة»، أي الخرائطية وتسطيح تلك اللغات مما يقود إلى جوهرنتها؛ «التكرارية»، أي طريقة تفكير العلاقات الداخلية بإفريقيا على شاكلة العلاقات بين إفريقيا وأوروبا، و«المخو» الذي يقوم بإقصاء التعدّد اللغوي والتنويع اللساني، وذلك منذ الفترة الاستعمارية[2].

وبخصوص اللغات في السنغال، تبيّن أعمال هؤلاء الباحثين بالأخص، أن لغة البول قد قام المؤلفون الكلونياليون بفصلها عسفًا عن لغة السّرير والوولوف، وأنهم منحوها أصولًا سامية، أي «متحضرة». أما لغة السّرير، فإنها كانت موضوعًا لسيرورة تطهير لغوي وتحديد ترابي عمل على إبادة طابعها بوصفها لغة للفلاحين، مقابل الوولوف لغة الأرستقراطية. في السياق نفسه، يصف الحاجي عبدو عزيز فاتي هذه السيرورات الفاعلة، بالأخص، فيما يتعلق ببناء لغة البولار في علاقتها المرآوية مع الوولوف. وهنا، فإن ما يسود هو الأنموذج الذي يجمع بين الإسلام ولغة الوولوف، والذي يسمّى عادة «الأنموذج الإسلامي الوولوفي»، وذلك بالنظر إلى الديانات الأخرى ذات الأقلية (المسيحية والوثنية) وإلى اللغات الأخرى (البولار والسّرير والمالانكي والدّيولا وغيرها). إن هذه السيادة ليست طبيعية

(1) أستند هنا بالأخص على أطروحة:
El Hadji Abdon Aziz Faty, *Processus d'homogénisation linguistique et instrumentalisation discursive au Sénégal : le cas des Haalpular,* Université Paris-Descartes, 2011, thèse soutenue sous la direction de Cécile Canu ; El Hadji Abdon Aziz Faty, « La 'haalpularisation' ou la mise en discours de la langue pulaar au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, n° 217, 2015, p. 67-83.

(2) Judith T. Irvine et Susan Gal, « Language Ideology and Linguistic Differentiation", in Paul V. Kroskrity (éd.), Regimes of Language: *Ideology, Polities and Identities*, Santa Fe, School of American Research, 200, p. 35-84. Judith T. Irvine, "subjected words: African Linguistics and the Colonial Encounter", *Language &Communication*, vol. 28, n° 4, octobre 2008, p. 323-334.

أبدًا، فهي ليست فقط نتاجًا للوزن الديمغرافي للمتكلمين المسلمين والوولوف، وإنما هي نتاج لتدخل الدولة التي فرضت الإسلام وجعلته ديانة شبه رسمية (والتي على الرغم من هيمنتها لم تجعل من السنغال دولة إسلامية)، وجعلت الوولوف لغة الإدارة والموظفين.

هذا الأنموذج الإسلامي الوولوفي هو ما يمنح الأهمية للغات في السنغال، وبالعلاقة مع هذه الأهمية تتكوّن بشكل مرآوي هوية لغوية تُعتبر أقلّيةً (الهوية البولار) تستنسخ في الواقع كافة خواص اللغة المهيمنة. ونحن نجد السيرورة نفسها للبناء المرآوي في سياقات أخرى، مثلًا سياق الهويات الأمازيغية في المغرب الكبير بالعلاقة مع الهوية القومية العربية[1].

في سيرورة التداول العام standardisation هذه، يفضي التباين والتنوع المبدئي بين لهجات البولار إلى تكوّن لغة بولار ذات طابع منسجم خاضع للتداول وللجوهرانية. والعديد من الفاعلين يساهمون في هذا التداول العام من غير أن يتعلق الأمر بمشروع مُبيَّت: المهاجرون الذين يتنقلون بين الخارج والسنغال والمنظمات غير الحكومية، والوسطاء اللغويون ومقاولو العرقية الذين «يبيعون» الخصوصية الثقافية واللغوية البولار للمانحين على أساس أنها تنتمي للغات الأقلية المسماة «اللغات الأم»، بكل الشكوك التي يفترضها استعمال هذا الاصطلاح.

وفي حال لغة الوولوف كما البولار أو غيرها من اللغات الإفريقية، ثمة سيرورة فاعلة لإضفاء الطابع المحلي والتجذُّر، يفصح عن تقارب معين مع فكرة «المعارف المحلية الداخلية»، أي المعارف الإفريقية الخاصة كما حددها بولان هونتوندجي[2].

وأنا أرغب هنا في التشديد على أن اللغات هي إبداعات تاريخية واجتماعية وسياسية وأنها، من حيث هي كذلك، تندرج في علاقات قوى وسلاسل لغوية معينة. إن اللغات الإفريقية الحالية كما نعرفها، تنتُج أيضًا عن إقامة حدودها وتحديدها في فترة الاستعمار، إلى درجة أن من اللازم الاحتراس من تصور هذه الوحدات كما لو كانت ذات طابع جوهري، وكما لو كانت أوْعية لمقولات فكرية ثابتة مرّةً إلى الأبد، فهي في الواقع

(1) Stéphanie Pouessel, *Les Identités amazighes au Maghreb*, Paris, Non Lieu, 2010.

(2) Paulin Hountondji (dir.), *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, 1994.

منتجات تاريخية مستقرة بشكل مصطنع[1]. وتصورها بشكل مخالف لذلك يمكنه أن يؤدي إلى حِجاجات مزيفة، كما تلك التي تتمثل في نسب مزايا معينة لأشكال لغوية معينة وإقامة علاقة بين كون لغة معينة تميز الجنس البشري عن جنس الحيوان، وتكون، في الآن نفسه، أكثر اهتمامًا بالطبيعة واحترامًا للبشرية.

وأنا من جهتي أفضّل «الاستخبار» والتحاور مع إفريقيا أو على الأقل مع أفراد و«محاورين» لا مع «مخبرين» (حسب التصور الكلاسيكي للإثنولوجيا) الذين يُعتبَرون لسان حال ثقافة أو عرق معين كما هو الأمر في الإثنولوجيا القديمة. وفي نظري، فإن سليمان بشير دياني هو أحد هؤلاء المحاورين، وأنا أحاول قدر الإمكان أن أحادثه وأحاوره باعتباره فردًا، متجردًا ما استطعت ذلك من كونه «فيلسوفًا سنغاليًّا أمريكيًا مسلمًا»، وما إلى ذلك. هذا هو تصوري للخاص والخصوصيات وعلاقتها بالكوني.

وحتى لو كنت سأكرر نفسي، أرغب في التشديد هنا على التعارض بين المقاربة الأنثربولوجية التفكيكية التي أندرج فيها والمقاربة الفلسفية ما بعد الكلونيالية (وأنا لا أفكر هنا، بالأخص، في مقاربة سليمان بشير دياني)، المتمحورة حول البحث عن أساس ثابت وعن تجذّر فكري، ومن ثم عن هوية ثقافية وعرقية أو وطنية تقوم أساسًا على اللغة. ونحن نفهم من حينها أن الأنثربولوجيات ذات المنحى الليفي ستراوسي والغريولي، التي تقوم على إثبات تعارضات بنيوية (شمال/جنوب، ذكوري/أنثوي، ساخن/بارد، الخ) أو كسمغونيات وأنساق فكرية، تلائم مفكرينا ما بعد الكلونياليين بشكل أفضل من الأنثربولوجيا ذات الطابع التاريخي «للوضعية الكلونيالية» (بالاندبي)، على الرغم من أن بعضهم يصرح بالانتماء لها؛ بحيث إن تفكيك المقولات، حتى لو كانت كلونيالية، يبدو كما لو أنه «امتياز أبيض» لا يمكن أن يسمح به لأنفسهم المستعمَرون أو «المُدرَجون في عرق».

لكن، من اللازم أن نلاحظ أن الخطاب عن التفكيك الضروري للإثنيات واللغات التي تستند عليها تلك الإثنيات صار خطابًا من الصعب ممارسته في عدد من البلدان الإفريقية كمالي، الخاضع لسيرورة حادة لإعادة إحياء الإثنيات، ناجمة (من بين أسباب أخرى) عن الغياب شبه الكامل للدولة

(1) Cécile Canut, « A la frontière des langues. Figures de la démarcation », *Cahiers d'études africaines*, 2001, n° 163-164, p. 443-464.

في بعض المناطق[1]. ذلك هو بالأخص الحال في وسط البلاد حيث صارت العلاقة بين مربّي الماشية الرّحّل والمزارعين متوتّرة بفعل توسع المساحات المزروعة وما نجم عنه من تقلّص مساحة المسارات التي يمكن أن ترعى بها الماشية. من ثم، فإن التكامل بين أنظمة الإنتاج ينحو إلى إفراز تعارض عرقي بين مربي الماشية البول والمزارعين البفبارا، وهي وضعية ليست خاصة بمالي فقط. بيد أن إضفاء الطابع العرقي على الاجتماعي والسياسي لا يخص إفريقيا وحدها، فهو يمارس فعله أيضًا في أوروبا، وبالأخص، في فرنسا، بحيث إن بعض الأفكار ما بعد الكلونيالية يمكنها، ويا للمفارقة، أن تكون متوائمة مع الموضوع النّافر للهوية الوطنية الفرنسية. بهذا المعنى، لا يمكن إلا أن نلاحظ أن الدفاع عن اللغات الإفريقية هو صدى للدفاع عن اللغة الفرنسية، مع أن المسعيين يبدوان بالغي التعارض. إن الأمر يتعلق في الحالين معا بلغتين خاضعتين للهيمنة، على الرغم من أن الفرنسية لغة إمبريالية خاضعة للهيمنة، وهو ما يميزها عن اللغات الإفريقية. بيد أن هذه الأخيرة يمكن أن تستخدمها الإمبريالية المهيمنة لتقويض الإمبريالية الخاضعة للهيمنة. وهي هكذا تُستعمل منذ سنوات في إفريقيا من قِبل الولايات المتحدة الأمريكية.

(1) www.liberation.fr/debats/27/06/2017/au-mali-si-tu-poses-une-mine-les-islamistes-te-donnent-150-euros1579931_

7

عن لغات إفريقيا والترجمة

(سليمان بشير دياني)

لكي أقدم منظوري عن اللغات (بإفريقيا واللغات الإفريقية) والترجمة، أودّ بدايةً أن أطلب من جان لو أمسيل ومن قرائنا النظر إلى السطور اللاحقة التي تمزج بين الكتابة بالرموز المنطقية الرياضية ولغة الوولوف:

A- Soo nee	$Vx\ [N(x) \rightarrow B(x)]$	(1)
Te ni	$Vx\ [S(x) \rightarrow N(x)]$	(2)
War nga ni	$Vx\ [S(x) \rightarrow B(x)]$	(3)

B- Li koy dëggël mooy lii. Gannaaw bepp x laa wax ci (1) suma neexee tann ni x=a. Koon ma daadi bind:

$$N(a) \rightarrow B(a) \qquad (1')$$

Dara terewul ma tannaat a=x ci (2) mu dikk

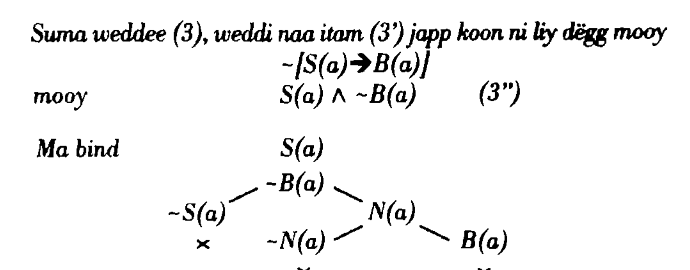
$$S(a) \rightarrow N(a) \qquad (2')$$

Ma tannati a=x ci (3) mu jox ma

$$S(a) \rightarrow B(a) \qquad (3')$$

Leegi (1') mooy batey $\sim N(a) \vee B(a)$ (1")

(2') mooy $\sim S(a) \vee N(a)$ (2")



Yoon yëpp tëju (ma mandargaal ko ak ×) mooy wone ni munul nekk, mënu ma am (1) ak (2) te weddi (3). Konn dëggël naa la ma waroon dëggël

إذا كنا نجهل الكتابة المنطقية للمحمولات، وإذا كنا لا نعرف لغة الوولوف، فإننا سنتوقف عن النظر بسرعة لهذا المقطع. لكن إن كنا نعرف لغة المحمولات والدلالة الكونية للرموز والمحمولات المنطقية، فإننا سندرك للتوّ، وفي المقام الأول، الاستدلال التالي:

إذا كان صحيحًا أن كل فزد «س» يملك الخاصية «ن» ويملك الخاصية «ب»، وإذا كان صحيحًا أن كل فرد س مالك للخاصية «س» يملك الخاصية «ن»، إذن، فمن الصحيح أن كل فرد مالك للخاصية «س» يملك الخاصية «ب».

وإذا نحن أردنا أن نمنح محتوى للرمزية؛ أي أن نتأوّلها، سنقول مثلًا: إذا كان كل الناس يملكون العقل، وكان السويديون أناسًا، فإن السويديين يملكون العقل.

أما القسم الثاني B من المقطع فهو استدلال على هذا القياس المنطقي على أساس عمليتين: أولًا، إن قيمة ثابتة «أ» تتصل بالمتغيرة «س» في فرضيتهما ونتيجتهما (لنا الحق في اختيار القيمة نفسها بما أن الخصائص المعطاة تتعلق بكل فرد كيفما كان)؛ ثانيًا، ثمّة بزهان الخُلف. نفترض النتيجة الخطأ (أي نقيضها الصحيح) ونبرهن على أننا نتوصل إلى تناقضات تتسم هنا بكون التفرّعات الثلاثة التي تمثلها هنا كافة الاحتمالات التي

تنجم عن هذا الافتراض مغلقة (والانغلاق نرمز له بـ X): وهو ما يعني أننا نلاقي تناقضات تجسدها أن لدينا في الآن نفسه S(a) ونفيه ~S(a) في الفرع اليسار، و N(a) و ~N(a) في فرع الوسط، و B(a) و ~B(a) في فرع اليمين.

مرة أخرى، فإن المنطقي المتآلف مع هذه الطريقة التي تسمى «الشجرية» يتبع الاستدلال متجاهلًا الجمل بالوولوف إذا لم يكن يفهم هذه اللغة.

ثمة بالتأكيد شيء من اللعب في مقترحي المنطقي الرياضي هذا بلغة الوولوف، لكن الهدف منه هو التوضيح بطريقة ملموسة لنقطتين هامتين مترابطتين؛ النقطة الأولى هي أن اللغة الصورية للمحمولات تكون دائمًا مترجَمة، بحيث إني إذا قمتُ باستدلالي بلغة الوولوف، فهذا أمر لا أهمية له بتاتًا. والأنغولي أو الكوري الذي سيراني أقوم به في السبورة والذي يكون عارفًا لحساب المحمولات «سيقطع الصوت» وسيفهم الصيغة المنطقية التي أكتب.

الوولوف هنا ليس سوى ميتالغة؛ أي لغة أقوم فيها بالتعليق على ما أقوم به، حين يكون ما أقوم به يتم في لغة أخرى هي لغة العلامات المنطقية. فأن نسمي موضوعًا رياضيًا «خاتمًا» ونترجم الفرنسية إلى الوولوف، مع اختبارنا في هذه اللغة للكلمة المقابلة لكلمة «خاتم»، لا علاقة له بالطريقة التي نتعامل بها مع الموضوع «خاتم»، المتعلق بتعداد مجموع الخصائص الصورية التي تحدّده من حيث هو كذلك. لماذا نعتبر هذه الملاحظة هامة في النقاش الذي نقوم به عن اللغات الإفريقية؟ لأن ترجمة الرياضيات، وهذه هي نقطتي الثانية، أو في الحقيقة ترجمة الجوانب الأكثر نظرية في الفيزياء، أمر لا يطرح في العمق مشكلة كبرى. ليس الطابع النظري المجرّد لما نترجم هو ما يطرح مشكلة عملية، بل قد نقول إن العكس هو الصحيح، فليس علينا سوى أن نتحدث بالمجاز في الميتالغة التي نعلّق فيها على ما يتم في اللغة الرمزية، كما هو جارٍ به العمل في كل اللغات، والحديث مثل كافة الناس عن الخاتم والمصفاة والباب الدّوار والحبل وسهم التوجيه، الخ. يمكننا من وجهة النظر هذه، وليس الأمر من باب المزاح، أن نقول إن الشيخ أنتا ديوب قد وجد صعوبة أكبر مع المقاطع الأدبية منها مع عناصر نظرية النسبية التي اختار ترجمتها إلى لغة الوولوف.

ولماذا تكون الترجمة عملية مهمة؟ أو بصيغة أدق: لماذا من الضروري

في نظر عدد من مثقفي إفريقيا أن تكون اللغات الإفريقية قد صارت من جديد لغة الإبداع والعلوم الحديثة؟ وجان لو أمسيل يُبدي بخصوص هذا الموضوع أشكالًا مختلفة من الارتياب أودّ تفحُّصها هنا.

هل يتعلق الأمر بأن المسألة نفسها لا تستحق الطرح؟ أيُّ معنى سيتخذه رفض مسعى نغوجي وا ثيونغو، والشيخ أليو نداو (إذ على عكس ما يقول أمسيل، ليس بوبكر بوريس ديوب هو من فتح الطريق للكتابة التخييلية الحديثة بلغة الوولوف، وإنما الشيخ نداو، الذي يقول عنه دومًا بوبكر بوريس ديوب إنه يقتفي خُطاه) أو بوبكر بوريس ديوب؟ وأنا لا أدري هل ما ينجُم عن قوْل جان لو أمسيل هو اعتبار أن مسعاهم لا معنى له، وأن هذا العالم الجميل عليه أن يستمر في الكتابة بالإنجليزية أو الفرنسية فقط؟ لكن لأي سبب؟ فعلى الرغم من أن الفرنسية والإنجليزية تصنعان أيضًا هويتهم (والأعمال التي أبدعها هؤلاء الكتاب في «لغات إفريقيا -كما تسميها إليزابيث بوبي- برهان حيّ على ذلك)، فلماذا لا يصرّون على الإبداع بلغة الوولوف أو الجيكويو؟

إن نقطة انطلاق أي نقاش عن لغة الإبداع الأدبي تتمثل، ويلزم أن تتمثل في كون الرغبة في الكتابة بلغة نعتبرها لغتنا لا تحتاج إلى تبرير. ثم إن ما يجعل نغوجي وا ثيونغو أو بوبكر بوريس ديوب كاتبين موهوبين، هو بالضبط قدرتهما الفنية على كتابة أعمال قوية بلغات مختلفة يكشفون عن طاقاتها، ويجعلونها في خدمة خيالهم الخلاق. إنها الكتابة من لغة لأخرى كما يحلو لي أن أقول. وهو ما قام به صامويل بيكيت وميلان كونديرا وغيرهما، والذين لا يفكر أحد في مناقشة حقهم في الكتابة باللغة التي يتطلّبها مشروعهم الأدبي.

هل يعني اختيار نغوجي الكتابة بلغة الجيكويو الكينية أنه «يضفي طابعًا فتيشيًّا» على هذه اللغة التي هي لغته؟ نعم، لكن فقط إذا نحن اتفقنا بشكل عام وكوني على أن كاتبًا أو كاتبة، سواء كان من كوستاريكا أم من الدنمارك، يقوم «بإضفاء طابع فتيشي» على اللغة التي يكتب بها؛ فكل كلمة يخطّها تعتبر كلمة عشق يوجّهها لها. وأن يعلن نغوجي حبه للغة الجيكويو كما سنغور للغة الفرنسية أو سوريني موسى كَا للغة الوولوف، هل ثمة ما هو أكثر عادية من هذا؟

إنني أحذّر دومًا من انغلاق إفريقيا في خصوصية ما مزعومة. فعمومًا،

يتعلق الأمر بخصوصية مفبركة، وذلك بكل بساطة لأننا ننسى أن ما يقال عن قارة إفريقيا قابل تمامًا للتعميم؛ ليس ثمة سبب في اعتبار أن كتاب العالم بأسره يكتبون بشكل طبيعي باللغة التي بها يبدعون، وأن الكتاب الأفارقة إذا ما هم كتبوا بلغة البولار أو السّرير أو الوولوف يعني أنهم «يضفون طابعًا فتيشيًا» على هذه اللغات.

يرى جان لو أمسيل أنهم كتاب يعتقدون في «الطابع الخالص» لهذه اللغات. وأنا لا أتبيّن العلاقة بين السبب والنتيجة هنا. ولا علم لي أن بوبكر بوريس ديوب مثلًا قد كتب كلمة تجعله يعتقد أن لغة الوولوف واقع أشبه بوحدة مكتملة وجوهر لا يقبل الفساد، لا تَدين بشيء لا للغات أخرى ولا للزمن ولا للتحولات التي تحملها معه. ليس ثمة من سبب يجعل أي أحد يعتقد أن الكتاب الذين يكتبون باللغات الإفريقية هم جهلة أكثر من الآخرين بلسانيات تلك اللغات، وباندراجها في مجموعات لسانية ومجموعات لسانية فرعية وبالهُجنات التي عرفتها، ولا تزال تتعرض لها، وغير ذلك. وأهم هذه الهُجنات تتمثل بالتأكيد في التأثر بين لغة السواحيلي والهوسا والوولوف وغيرها، وهُجنة العديد من لغات القارة الإفريقية مع تلك اللغة الإفريقية الهامة التي هي العربية. أن يجد كاتب تعبيره الأدبي بلغة الجيكويو أو البولار لا يعني بالضرورة التصريح بأطروحة ميتافيزيقية عن هذه اللغات. ولا يكمن الأمر أيضًا في الدفاع عن تصور عرقي وطني يدعو إلى التطابق بين اللغة والهوية العرقية والأمة. أين هو التوالي المنطقي؟ هل يبدع الناس باللغات الإفريقية؛ لأنهم يعتبرون أنهم فيها فقط سيجدون صوتهم الأكثر أصالة؟ بعض المؤلفين يقولون ذلك، وهم في الغالب لا يكتبون إلا بالفرنسية أو الإنجليزية، معبّرين عن أسفهم (وهو أمر صار مألوفًا) أن يكونوا مضطرين للتعبير بـ«لغة أجنبية»، مضحّين بأصالة أرادوها أن تكون تامة. وأنا أقول من ناحيتي إننا لسنا مضطرين لأي شيء، وإننا لسنا ملزمين بتبرير اختيارنا اللغوي، وإن المرء يجد صوته في كل لغة ستكون أصيلة إذا ما كانت الموهبة موجودة.

واليوم، يلح العديد من الفلاسفة الأفارقة، كبولان هتوندجي ووكوازي وايرودو ودسماس ماسولو وغيرهم على ضرورة الترجمة وكتابة نصوص فلسفية باللغات الإفريقية. ما حوافزهم؟ وما حوافز أولئك الذين يقولون بالأمر نفسه بخصوص الرياضيات أو العلوم الطبيعية؟

سأتناول حالة تخصّي، بما أني لا يمكن أن أتحدث هنا إلا عن نفسي لا باسم فلاسفة أفارقة لا يشكلون بالتأكيد فئة متجانسة. من بضع سنوات خَلَت، قام شايك جيفَرز، أحد طلبتي في الدكتوراة صار اليوم أستاذًا بهالفاكْس بكندا، بطلب لعشرة فلاسفة أفارقة ليقترحوا مساهمات في موضوع من اختيارهم بقصد إنجاز أنطولوجيا للفلسفة باللغات الإفريقية، ومعها الترجمة للإنجليزية لنصوصهم يقوم بها مترجم غير المؤلف. وكانت النتيجة الكتاب الجماعي الذي قام بالإشراف عليه، ونشر عام 2013 لدى منشورات «سونّي» بعنوان: **الإنصات للذات: أنطولوجيا للفلسفة الإفريقية بلغات متعددة**. وكانت اللغات المستعملة هي: الأمهاريك (ميساي كيبيدي) والليو (ديسماس ماسول، ف. أوشيينغ أوديامبو)، والجيكويو (بيتي وامبوي)، والإغبو (إمانويل إيز)، والأكان (كوازي وايرودو)، إضافة إلى الوولوف التي كانت لغة مساهمتي في الأنطولوجيا.

إن هذا الشكل الذي اتخذه الكتاب له، بالطبع، صبغة «نضالية»، كما لو كان دعوة للسير في الطريق التي يشير إليها. وتلك هي رسالة التصدير الذي كتبه له نغوجي وا ثيونغو.

ما الذي تفصح عنه مسألة كتابة نص بلغة الوولوف حول طبيعة الحقيقة الذي ساهمتُ به في هذا الكتاب؟ ليس ثمة أي إعلان هائج عن طبيعة الوولوف أو حقيقتها؛ ثمة فقط الاقتناع بأن من مسؤوليتي المساهمة في إغناء تراث النصوص الفلسفية المكتوبة بهذه اللغة التي هي لغتي، علمًا بأني أكتب أيضًا بالفرنسية والإنجليزية.

سأقدم مثالًا لتوضيح هذه الفكرة المتعلقة بالإغناء الضروري لتراث النصوص. نظمت جامعة غاستون بيرجي بسان لوي بالسنغال مناظرة عن الأدب بلغة الوولوف نشّطها بوبكر بوريس ديوب من بضع سنوات. وهذا الدرس الذي حظي بنجاح كبير بين الطلبة، يتطلب طبعًا التطوير. ومن الضروري لذلك إرساؤه على متن قوي من النصوص المعاصرة الشاهدة على أدبَ نظري حي. ومَن يستطيع إغناء هذا المتن غير الفلاسفة الذين تكون الوولوف لغتهم أيضًا؟ ذلك هو ببساطة ما يعنيه الإحساس بالمسؤولية إزاء اللغة، والإحساس بمسؤولية واجب الاستجابة له، والإسهام في ذلك المتن. وهو ما نقوم به من خلال إنتاج النصوص بلغة الوولوف أو بترجمة الأعمال الفلسفية إليها.

سأجيب الآن على ثلاثة أسئلة؛ الأول منها يتصل بعلاقة الهيمنة بين اللغات، التي أثارها جان لو أمسيل، حين تحدث عن «الأنموذج الإسلامي الوولوفي»؛ ويتعلق الثاني باللغات الإفريقية بالعلاقة مع الأبحاث التي تُنجز حاليًا في القارة الإفريقية؛ أما الثالث فيقوم بفحص أهمية الترجمة.

إن مامادو ضيوف، الذي يعمل حاليًا أستاذًا بجامعة كولومبيا بعد أن درّس سنوات عديدة في جامعة الشيخ أنتا ديوب بدكار ثم بجامعة ميشيغان، هو الذي اقترح تحليل ما سماه «الأنموذج الإسلامي الوولوفي» لكي يفهم الديناميات الفاعلة في المجتمع السنغالي. وهكذا درس واحدة من هذه الديناميات المتعلقة بالتنامي المتسارع للأسلمة، المتماشية مع تنامي لغة الوولوف باعتبارها لغة مشتركة، يتحدثها اليوم ما يناهز 90 بالمائة من السنغاليين. إنها لغة الأسواق وساحات المدارس والمدن. الوولوف ليست لغة عرق معين، إنها لغة كافة أولئك الذين ليسوا من عرق معين أو تتمازج فيهم الأعراق، وهم كثيرون. فالمرء يكون منتميا للوولوف؛ لأنه يتحدث لغة الوولوف.

لهذا، فإن اعتبار هذه الدينامية نتاج فعل إكراه من الدولة لأنموذج إسلامي وولوفي، كما يزعم ذلك جان لو أمسيل، أمر لا معنى له. أي دولة «قررت» هذا الأمر؟ هل هو نظام الكاثوليكي السّريري الذي كانَه سنغور في بداية الوجود المستقل للبلاد؟

إن النقطة الأكثر أهمية التي أثارها جان لو أمسيل هي نقطة الخطر من أن نرى هذا الأنموذج يتقوى إذا ما تم تطوير إنتاج أدب وافر بلغة الوولوف. فهل هذا يعني أن على بوبكر بوريس ديوب أن يتخلى عن الكتابة بلغة الوولوف أو الترجمة إليها، ويكتفي بالتعبير بالفرنسية كي لا يعمق «التأخر» الديمغرافي للبولار. إننا نرى في هذه المحصلة أن الحجاج خاطئ وأن «الحيف» أمر نسبي؛ لأن الأدب المكتوب بالبولار أكثر من الأدب المكتوب بالوولوف، إذا ما نحن لم نكتف بالمجال السنغالي لوحده.

وبالفعل فإن الأدب المكتوب بلغة البولار يبدو أكثر غنى عندما ننتبه إلى أن البولار لغة مستعملة في مجموع غرب إفريقيا، فيما أن الوولوف لغة محلية خالصة. أما بخصوص استعمالهما، فإننا ما إن ندرج السنغال في محيطه الجهوي، فإن الوزن النسبي للغة يتغير. ومن المبتغى أن تصبح لغة أو لغتان من غرب إفريقيا لغات رسمية للوحدة الإفريقية، على

غرار السواحلي الرائجة في جنوب إفريقيا. فلغة الماندي، وهي عماد ثقافي حقيقي، في المنطقة وأيضًا البّولار، هي لغات مرشحة للعب هذا الدور. وليس هناك من سبب يدعو إلى التفكير في أن لغة الوولوف يمكن أن تقوم بذلك.

والآن سأطرق مسألة أهمية اللغات الإفريقية لدى الباحثين. فالجامعات الأمريكية، وبرامج الدراسات الإفريقية، بالأخص، تلح على تعلُّم الطلبة للغات الإفريقية. وهو ما يفسر أن معهد الدراسات الإفريقية في جامعة كلومبيا، الذي كان يديره حتى نهاية السنة الجامعية 2016-2017 مامادو ضيوف، كان يشجع اللغات التي يتم تدريسها فيه، وذلك بالإعلان بشيء من المرح: «لا أحد يدخل هنا إن لم يكن يتكلم الوولوف أو البولار أو السواحلي». وعلينا أن نسجّل، خلافًا لما فهمه جان لو أمسيل، أن الفرنسية تُعتبر في المعهد هذا لغة إفريقية، فالطالب يمكنه أن يؤشر على وحدات القيمة المطلوبة في مسلك الدراسات الإفريقية، فيما يتعلق باللغات، بإبراز مؤهلاته في الفرنسية أو البرتغالية.

أنهي هذا الفصل بمسألة أهمية الترجمة والتفكير من لغة إلى لغة. كتب الفيلسوف الرواندي ألكسيس كاغام أن الكوجيطو الديكارتي في لغته الكينياروواندا غير قابل للترجمة. ففيها من المستحيل القول: «أنا أفكر إذن أنا موجود». نحن نتبيّن طبعًا أنه يتحدث فقط عن كون هذا الاستعمال المطلق لفعل «الكينونة» في التعبير «أنا أوجد» هو أمر مخصوص ببعض اللغات ذات الفعل الرابط التي لا تنتمي لها لغة الكيينياروواندا. لكن إذا لم نركّز نظرنا على ترجمة الدلالات كلمة كلمة، فإن كتاب ديكارت خطاب في المنهج ومعه الكوجيطو يمكن تمامًا ترجمتهما إلى لغة الكينياروواندا كما إلى كل لغة. هذا إلا إذا اعتقدنا في عدم الاكتمال الجوهري لبعض اللغات مقارنة مع لغات أخرى، وهي النقطة التي أثرتها آنفًا. بالمقابل، من الصحيح أننا لبلوغ ذلك علينا تفعيل مصادر اللغة بطريقة تُعلِمنا شيئًا ما عن الكوجيطو، وعما تَدين به صياغته للغة هي اللاتينية أو الفرنسية، وأيضًا عَن الطريقة التي تدفعنا بها لغة الكينياروواندا إلى التفكير. لكن الأمر هنا يتم كما في كل ترجمة. إن نقل دلالات من لغة إلى أخرى هو عملية انزياح يكون دومًا غنيًا بدروسه. ولكي ندرك أهمية الترجمة والتفكير من لغة إلى أخرى علينا أن نتذكّر كلام غوته الذي قال: إن من لا يعرف إلا لغة واحدة لا يعرف في الواقع شيئًا عن هذه الأخيرة.

8

تفاؤليّة الترجمة

(جان لو أمسيل)

يتعارض تصوري للغات مع تصور سليمان بشير دياني؛ لأنني أفترض استمرارية من الأقرب إلى الأقرب بين اللغات والأعراق والهويات المختلفة، كما عبرتُ عن ذلك في كتابي مناطق هجينة[1]. ليس ثمة إذن- حسب وجهة نظري- أيُّ لاتحدّد للترجمة أو أي استحالة لها، باعتبار أن معنى المفاهيم الأكثر استحالة على الترجمة يمكن التوصّل إليه بالسياق، كما أوضح ذلك باسكال إنجيل[2]. بل، وبهذا الصدد، فإن نقد «الوطنية الأنطولوجية» الذي وجّهه سليمان بشير دياني لهايدغر بخصوص الحاجة الملحة للتفلسف باللغة اليونانية أو الألمانية يمكن رده ضدّه، بما أن إلحاحه بعد بربارا كاسّان على الحاجة إلى اختبار المفاهيم الفلسفية باختلاف اللغات، يجعل من فلسفة البانتو أو ما يُفترض فيه أن يكون ذلك، ضربًا من وجهة النظر المختلفة بشكل جذري، قادرة على إصدار حكم متباعد عن الفلسفة الغربية[3].

بيد أن الطابع الخفي أو المتقطع للغات العالم وللفلسفات التي تحتضن (وأنا في هذه العبارة أدخل طبعا اللغات المسماة «هندوأوروبية»)، هو حسب وجهة نظري ليس نتيجة لخصائصها الداخلية؛ وإنما «لطابعها النحوي» وطابعها المعجمي، حتى لا نذكر تصنيفها إلى مجموعات لغوية (هندوأوروبية وسامية وغيرها) الذي تمّ في القرن التاسع عشر. إن الانتقال إلى الكتابة هو ما ثبّت لغات العالم، وفي هذه السيرورة لعب النحاة واللسانيون دورًا أساسيًا.

---

(1) J.-L. Amselle, *Logiques Métisses, op. cit.*

(2) Pascal Engel, « Le Mythe de l'intraduisible, https://www.en-attendant-nadeau.fr/2017/07/18/mythe-intraduisible-cassin.

(3) S. B. Diagne, *L'Encre des savants, op. cit.*

وقد أخذت هذه السيرورة في إفريقيا، كما ذكرتُ ذلك، أشكالًا بالغة الوحشية تحت إمرة السلطات اللغوية الكلونيالية ثم ما بعد الكلونيالية. وفيما يخص المرحلة الاستعمارية، لا يمكننا إلا التوكيد على التصنيفات المشبوهة التي قام بها موريس دو لافوس بخصوص اللغات في غرب إفريقيا، مازجًا بين المقاربة التطورية والمقاربة الطبيعانية[1]. وقد نجم عن ذلك التقطيع اللغوي الذي يقوم بتحديد لغة كل عرق، ومن ثم أيضًا التراتبية بين اللغات الأكثر «بدائية»، بدءًا من لغة البَيغمي في الغابة الاستوائية حتى لغات المجتمعات العالمة في السافانا، الأكثر تطورًا؛ لأنها قريبة من المجتمعات العربية الإسلامية. هذا التقطيع وتلك التراتبية خضعت له أيضًا اللغات المنتمية لمجموعة البامبارا والمالنكي والدّيولا، على الرغم من أن أبحاثًا حديثة قد قوّضت هذه الأطروحة الاستعمارية. أما المرحلة الحالية، فإن أجمل مثال لسيرورة ابتكار اللغات هو عملية التهيئة التي قامت بها المديرية الوطنية لمحو الأمية الوظيفية واللسانيات التطبيقية، وهي السلطة اللغوية بمالي المستقل، التي لاحظت ظهور لغة دوغون دارجة جديدة تجمع بين مختلف اللهجات المستعملة في منطقة باندياغارا.

وحين نفكر في اللغات الإفريقية من بين لغات أخرى، علينا أن نستحضر في أذهاننا أن هذه اللغات ليست معطاة وتملك خاصية الخلود، بل هي نتيجة سيرورة تاريخية تكون في أصل الشكل الذي به ندركها اليوم.

إنني، خلافًا لسليمان بشير دياني، أفترض لاتحدُّدًا أوليًا للموقف اللغوي، وإمكانية الوجود بين لغات متعددة، وهو ما يبعدني عن فكرة الهُجنة اللغوية التي تُعتبر تمازجًا بين وحدتين أو عدة وحدات لغوية تكون في البداية منفصلة. فالترابط اللغوي لا يمكن أن يتم في نظري عبر فاعل معين، وفي مجال معطى، وفي زمن معين.

إن هذا التصور للغة واللغات يغلمنا أيضًا عن الطريقة التي بها تتموقع اللغات الإفريقية في مختلف الفضاءات الوطنية. وأنا أؤكد بهذا الصدد أن لغة الوولوف هي اللغة الرسمية غير المعلنة للدولة السنغالية؛ لأن أغلب الموظفين يتكلمونها، بالشكل نفسه الذي أعتبر به أن البمبارا هي اللغة الرسمية غير المعلنة للدولة المالية؛ لأن أغلب الفاعلين السياسيين منذ

---

(1) Jean-Loup Amsel et Emmanuel Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse, entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998.

الاستقلال ينحدرون من ذلك المجال اللغوي. أما بخصوص مالي، فإن هذه «السيرورة الماندية» تسعى اليوم إلى أن تشمل مناطق في جنوب البلاد لها لغتها الخاصة (كالبوا والسينوفو والمنيانكا)، والتي لا تستعمل البمبارا-الماليكي إلا باعتبارها لغة ثانية، أو بالأحرى تمزج بين اللغتين. وهو ما ينجم عنه تقاطب لغوي بين جنوب البلاد ووسطها وشمالها، حيث تسود لغات أخرى كالبول والسونغاي والتماشك. وفي النهاية، ومع أن هذه السيرورة قد انطلقت، قد ينتج عن ذلك انشقاق عرقي لغوي، وانقسام البلد إلى قسمين. وعبارة «ماندي مانسا»، المستعملة لتعيين الرئيس المالي إبراهيم بوبكار كيتا، بالنظر إلى أصوله المالّنكية المفترضة، لا تلائم بالتأكيد بلدًا منقسمًا يكافح قسم منه هو «الأزواد»، الذي يوجد فيه الطوارق، من أجل استقلاله بمساعدة فرنسا أو بدون مساعدتها.

لا يتعلق الأمر إذن، في نظري، بالتصريح بأن على البولار أو الماندي أن تصبحا اللغتين البارزتين في المجال الإفريقي الغربي؛ لأن لا أحد يمكنه أن يقبل بهذا الاقتراح إذا لم نأخذ بعين الاعتبار المكانة التي تأخذها كل لغة من هاتين اللغتين في مختلف البلدان المعنية بها. لهذا أؤكد أن من الضروري التوفر على جيوسياسة وسوسيولوجيا للفضاء اللغوي الخاص بكل بلد. فاللغات ومعها المؤسسات الثقافية الأخرى تندرج في علاقات القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إنها رهانات بين الفاعلين الاجتماعيين يتنازعونها ويتنازعون فيما بينهم بصددها. وتكمن مهمة الباحثين في العلوم الاجتماعية (وتلك على الأقل الفكرة التي لي عنها) في رسم بانوراما علاقات القوى تلك، أي في أن يكفوا عن اعتبار اللغات وحدات ثابتة تظل خالدة من غير تغيير خلال التاريخ، نقول عنها إنها تشكل تراثًا ثقافيًا غير مادي وغير محسوس لدى أولئك الذين ينهلون منها حين يقومون بأفعال لغوية.

قلت سابقًا بأن سليمان بشير دياني يميز بين نوعين من الترجمة؛ الترجمة العمودية والترجمة الأفقية؛ الأولى تحيل إلى نزول القرآن على الرسول محمد، والثانية ناجمة عن الأولى وتتعلق بترجمة اللغات بعضها للبعض. وفيما يتعلق بنزول القرآن يبلور سليمان بشير دياني تفكيرًا لاهوتيًا لا يدخل في مؤهلاتي، ولا يهمني إطلاقًا؛ لأني لست مؤمنًا، كما أشرت لذلك. بل إني أجد صعوبة في متابعة حجاجه، خاصة في هذا المقطع الذي أثبته هنا:

الترجمة الأولى؛ أي العمودية، هي البُعد المتمثّل في الترجمة المطلقة، وترجمة الكلمة اللانهائية، ودخول كلمة لانهائية في لغة بشرية معينة. كيف يمكن للأبدية أن تدخل في الزمن؟ كيف يمكن للانهائي أن يتجسّد في نهائية لغة بشرية وبالغة البشرية؟ كيف يمكن للكلمة الإلهية أن تقول ذاتها، ليس فقط في اللغات التي تُعتبر مقدسة، أي تلك التي تلقّت الوحي، ولكن أيضًا في كافة اللغات البشرية بما أن تلك اللغات تتلقى ترجمة الكلمة المقدسة[1]؟

يقوم سليمان بشير دياني، بخصوص الترجمة الأفقية، باتباع الفيلسوف الأمريكي كواين وفرضيته القائلة بلاتحدد الترجمة، خاصة في الانتقال من لغة «هندوأوروبية» إلى لغة «إكزوتية» إفريقية أو آسيوية أو أمريكية هندية، تكون في كل الأحوال بعيدة عن الأولى. وهذا ما أستنتجه من المقطع التالي:

أما البعد الثاني للترجمة الذي أتساءل بصدده، فيحيل إلى ما يسميه الفيلسوف الأمريكي كواين الترجمة الراديكالية. والترجمة الراديكالية هي تلك المحاولة المتمثلة مثلًا في ترجمة ملفوظ من لغة هندوأوروبية إلى لغة غير هندوأوروبية. فنظرًا لقرب اللغات الأوروبية بعضها من بعض، فإن الترجمة من الفرنسية إلى الإنجليزية والعكس بالعكس، لا تطرح المشكلات نفسها التي نصادفها في «الترجمة الراديكالية» التي تفترض حسب كواين اعتبار اللغات الأجنبية مطلقًا بعضها عن بعض في مجالاتها الحضارية[2].

وأنا أستنتج من هذين التوكيدين أن سليمان بشير دياني يتموقع في منظور موضوعة بابل واختلاط اللغات، أو بالأحرى أنه يمنح لهذه الأسطورة التوراتية صيغة تفاؤلية. فهو يعتبر أن ثمة انفصالًا بين اللغات، على الرغم من أن هذا الأمر ليس نتيجة لإرادة بُناة بابل في عقوق الكائن الأزلي وللعقاب الذي سامه هذا الأخير لبني البشر على إثر هذه المواجهة.

إن تمازج اللغات لدى سليمان بشير دياني ليس أمرًا يستحيل تداركه. لهذا ليس فقط ثمة إمكانية للترجمة، ومن ثم للتواصل بين المجموعات اللغوية، ولكن الترجمة أيضًا تملك القدرة على «تشريف» اللغات المتلقيّة،

(1) « Senghor et la question qui se pose toujours », entretiens avec Souleymane Bachir Diagne et Nadia YalaKisukidi, https://theoremes.revues.org/430

(2) المرجع نفسه.

كما هي حال اللغات الإفريقية التي يمكنها بذلك أن تغتني بترجمة القرآن[1].

تفترض بابل الإسلامية كما يتصورها سليمان بشير دياني أن اللغات المختلفة للعالم هي وحدات خفية أو جواهر وعوالم متمايزة، وهو ما لا يفضي إلى أي لعنة، بما أن ثمة دومًا إمكان الانتقال من لغة إلى اللغات الأخرى، على الرغم من أن اللغات غير الغربية تلاقي مجموعة من الصعوبات في تلقي المفاهيم «الهندوأوروبية».

(1) Souleymane Bachir Diagne, « Traduire le Coran », in Barbara Cassin (dir.), *Après Babel. Traduire*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 181-188.

9

عن الفلسفة في الإسلام وعن مسألة «الإسلام الإفريقي الغربي»

(سليمان بشير دياني)

تكمن مسؤولية المثقفين المسلمين اليوم بخصوص الإسلام في الإجابة على السؤال: «ما العمل»؟ وأنا من جهتي أؤكد في الجوانب المتعلقة بالإسلام (وهو ما يسميه جان لو أمسيل «فلسفتي الإسلامية»[1])، أن علينا من جهة، وفي المجال الفلسفي، أن نتابع في الطريق الذي رسمه الشاعر والفيلسوف الهندي محمد إقبال[2]، بالقيام بـ«إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام» (وهو عنوان كتابه الأهم)، ومن جهة ثانية، وأنا أتحدث هنا بصفتي مواطنًا من غرب إفريقيا، العمل بشكل مستمر على أن نحيي بالتربية وبتراث هذه المنطقة، التي كانت تسمى قديمًا في أخبار العرب بالسودان، إسلامًا سلميًا ومتسامحًا ومنفتحًا.

ما جعلني أكتب عن الإسلام

أحد الدروس التي أحب القيام في جامعة كولومبيا بها هو درس تاريخ «الحضارة الغربية» الذي يعتبر درسًا إلزاميًا لكافة طلبة السنة الثانية، مهما كانت الشعبة التي اختاروا للتخصص. وقد تم إنشاء هذا الدرس بعنوان «مقدمة في تاريخ الحضارة الغربية المعاصرة» غداة الحرب العالمية الأولى في 1919، لتمكين مختلف الأجيال من الطلبة من معنى النصوص الكبرى التي تشكل تاريخ الفكر في الغرب، فقد كان الأمر يتعلق حينها بالتذكير بهويتهم

---

(1) Jean-Loup Amselle, *Islams africains : la préférence soufie, op. cit.*

(2) عاب عليّ قراء باكستانيون للنصوص التي خصصتها لمحمد إقبال ألا أقول عنه بشكل واضح «باكستاني»، لكن الأمر هو أنه توفي عام 1938 قبل استقلال الهند وباكستان وبنغلادش، بل لا أحد يستطيع أن يقول لنا ما كان سيكون موقفه من التقسيم.

في الغرب التي عرفت التمزق بفعل صراع قاتل. وبرنامج الدرس هذا، وهو تعبير عن هوية جامعة كولومبيا، يتم تحويره من فترة لأخرى، غير أنه ظل في مجمله تاريخًا للفلسفة الغربية من أفلاطون إلى أيامنا هذه. ومن بين المفكرين المدروسين في الفصل الأول (الذي يغطي الفترة الفاصلة بين **الجمهورية** لأفلاطون **والعقد الاجتماعي** لروسو) ثمة «مشاهير» الفلاسفة «الغربيين»، وأيضًا نصوص كالتوراة والأناجيل والقرآن، ومفكرون كالغزالي وابن طفيل. واليوم فإن «النصوص الكبرى» المدروسة في درس «الحضارة الغربية» هي **المنقذ من الضلال** للغزالي **وحي بن يقظان** لابن طفيل **وجامع اللاهوت والملكية** لتوما الإكويني.

وإذ كنت أثير هنا درس جامعة كولومبيا هذا؛ فلكي أعارضه أولًا مع التدريس المعتاد لتاريخ الفلسفة؛ فلقد جرت العادة أن الطالب ينتهي من درسه الفلسفي من غير أن يقرأ أبدًا أي شيء لابن سينا والفارابي وابن طفيل وابن رشد؛ إلا إذا تسجل المرء في درس «الفلسفة الإسلامية». ومن المفيد أن يوجد درس من قبيل ذلك في شعب الفلسفة، لكن علينا أن نشير في حالة جامعة كولومبيا، إلى أن وضع توما الإكويني وابن طفيل والغزالي تحت يافطة «فلسفة العصر الوسيط»، لا يعني فقط الإشارة إلى أن فكرًا فلسفيًا شرقيًا تطور **بالموازاة** مع الفكر الغربي، ولكن أن هذين الفكرين متشابكان.

للفيلسوف المتخصص في العصور الوسطى ألان دو ليبيرا الحق، وأي حق، في إدانة «التجاهل للدور الذي لعبه مفكرو الإسلام في تاريخ الفلسفة»، مضيفًا أن هذا الجهل «يوفر [...] أداة بلاغية قوية للقائلين بتاريخٍ للعقل غربيٍّ خالص»[1]. يؤدي هذا التجاهل إلى دراسة نصوص الفلاسفة الغربيين مع «الجهل» مثلًا بأن بعض أطروحات توما الإكويني قد تمت إدانتها؛ لأنها اعتُبرت «رشدية»؛ فقد كانت تحمل سمة الفيلسوف الإسلامي ابن رشد الذي كان يسميه توما الإكويني «الشارح».

وضدًا على هذا الجهل، تم ربط تدريس نصوص القديس توما الإكويني بشكل منطقي، في جامعة كولومبيا، بنصوص ابن رشد. والدرس الذي علينا استقاؤه من ببليوغرافيا هذا الدرس الهام في جامعة كولومبيا عن «الحضارة الغربية» هو أن هذه الأخيرة كبقية الحضارات، ليست واقعًا

(1) Alain de Libera, *Penser au Moyen-Âge*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 104.

جغرافيًا منعزلًا، وإنما هي منفتحة ومتعددة؛ وأن القصة الفلسفية للفيلسوف الأندلسي ابن طفيل حي ابن يقظان عنصر مكون لهذه الحضارة كما هي أيضًا أعمال ذلك الأندلسي الآخر ابن رشد ومؤلفات الغزالي، الذي وُلد في بلاد فارس ومارس التدريس في بغداد؛ وأن الغرب يتضمن الشرق، وأن حضارة الإسلام لا تدخل إلى الغرب مع المهاجرين واللاجئين، فهي كما تبين الأركيولوجيا في إسبانيا تنبثق من الأرض. إن تاريخ الفلسفة لا ينبغي أن يكون تاريخَ ما انبنى، في زمن معين، كتاريخ للفلسفة في «غرب» حدّد نفسه باعتباره جزيرة استثنائية، جاعلًا من عبارة «الفلسفة غير الغربية» ضربًا من التضادّ.

علينا ضدًا على هذا الخطاب أن نفكر في تاريخ الفلسفة الذي يمكننا أن نسميه «دِيكولونياليًا»، إذ يلزم بعبارة أخرى أن نحرّر الفلسفة من الاستعمار من خلال تاريخ آخر لما هي عليه فعلًا، ومن خلال التفكير فيها انطلاقًا من لغات أخرى (وأنا أحيل هنا لما قلت سابقًا عن ترجمة اللغة والدّور الذي لعبته اللغة العربية) غير اللغات الأوروبية. بعبارة أخرى، يتعلق الأمر بمعارضة فكرة أن التفكير بشكل فلسفي مرتبط أولًا باللغات في هذه المنطقة من العالم[1].

عدت إلى السنغال في 1982 بعد إنهاء دراساتي في فرنسا، حاملًا فكرة أن أنشئ في جامعة الشيخ أنتا ديوب بدكار سلكًا جديدًا لدراسة المنطق الرياضي وتاريخ فلسفة العلوم. ووقتًا بعد ذلك، ارتأيت أنا وزملائي أن نقترح على طلبتنا درسًا في تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، وذلك لسببين. ثمة أولًا أن السنغال بلد مسلم ديمغرافيا بأكثر من 90 بالمائة. كانت ضرورة تدريس تاريخ الفلسفة الإسلامية أمرًا بديهيًا إذن، فيما كانت حينها الشعبة الوحيدة للفلسفة في البلاد. وما كان يفرض ذلك أيضًا الظروف التي كان يمثلها انبثاق الإسلام السياسي في السياق الجيوسياسي العالمي، فقد كان من واجبنا التذكير بغنى تراث من الشك والتساؤل والعقلانية الفلسفية. إن أفضل طريقة للجواب على أنواع التعصب الديني القاتل الذي ينشر اليوم الموت والخراب ناسبًا نفسه للإسلام، وذلك في المجتمعات الإسلامية قبل كل شيء، هو تدريس التراث الفكري والروحي الذي تمثله هذه الديانة.

(1) S. B. Diagne, « Pour une histoire post-coloniale de la philosophie », *Cités*, n° 72, 2017, p. 81-93.

وهكذا كلفتني الشعبة بإنشاء درس «للفلسفة الإسلامية» جعلت منه مع الوقت تخصُّصًا لي، إلى جانب اشتغالي في مجال تاريخ الفلسفة والمنطق الرياضي. والنصوص التي كتبت في هذا المضمار تشكل، من جهة، تحليلًا لدرس الترجمة في العالم الإسلامي عمومًا، ومن جهة ثانية، تذكيرًا بأن «الفلسفة الإفريقية» هي في جانب كبير منها استمرار لهذه الترجمة، وخاصة في غرب إفريقيا.

الفلسفة بصفة عامة وفلسفة محمد إقبال بصفة خاصّة

لقد قادني تدريس الفلسفة الإسلامية طبعًا إلى دراسة الفلاسفة المسلمين القدماء كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي وابن باجة وابن طفيل ... ولكي لا أحصر هذاالدرس في الفترة الكلاسيكية للفلسفة الإسلامية، قمت بتدريس الفترة الحديثة التي عرفت أسماء كالأفغاني ومحمد عبده، والتي وسمها بالأخص الفيلسوف محمد إقبال[1].

وفي نصوصي التي كتبت عن هذا المفكر الأساس لإسلام الحداثة والانفتاح، ألححت، بالأخص، على ما سمّاه المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون «التآلف» بين «إعادة بنائه للفكر الديني للإسلام» وفلسفة هنري برغسون.

وأنا أفتح قوسًا هنا للقول بأن التمعّن في فلسفة محمد إقبال في «تآلفها» مع فلسفة برغسون قد أثار حفيظة البعض. وهكذا فقد اعتبر خرّام علي شفيق مثلًا، وهو كاتب «بيوغرافيا مدقّقة لمحمد إقبال»[2]، القول بأن من يُعتبر علمًا كبيرًا في باكستان، وأيضًا ممثلًا للوطنية في الهند، قد صاغ فلسفته بالعلاقة مع فلاسفة «غربيين» وبرغسون منهم بالأخص، مبالغة كبرى غير مقبولة في اعتبار وزن حضورهم في كتاب إعادة بناء الإسلام كما في نصوص أخرى. ونحن نرى هنا همّ هؤلاء يعبر عن نفسه كما يلي: الأمر يتعلق بإنكار تأثير برغسون على محمد إقبال بذريعة أن الحديث عن هذا التأثير يعني أن المفاهيم الكبرى لفكر محمد إقبال،

(1) Souleymane Bachir Diagne, *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la philosophie de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

(2) Khurram Ali Shafique,'*Iqbal: An illustrated Biography*, Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 2e éd. 2007.

وتصوره لكسملوجيا منفتحة وانبثاقية، وفلسفته للزمن والفرد والأنا الإنسانية ولديانة دينامية وبشرية خلاقة، كما تصوّره للتصوف، مَدينة أكثر لتصور «غربي» للعالم منه للتقليد الفكري والروحي الإسلامي، الذي أراد الفيلسوف الهندي أن يكون إحياءً له.

وردًّا على هذه الإرادة في فصل فكر محمد إقبال عن كل تأثير غير تأثير «التراث»، أقدم جوابًا عامًا وجوابًا خاصًا. ويتمثل الجواب العام في أن التصور الذي يرى أن مقاربةً ما لا تكون دِيكولونيالية إلا، وإلا فقط، إذا هي لم تكن على أي علاقة بما هو أوروبي، أمر عبثي. فالدّيكلونيالية لا يمكن خلطها مع ما يمكن أن نسميه المَوطنيّة nativisme الإبستمولوجية. وهكذا، ولكي نأخذ مثالًا على ذلك، فإن الزنوجة قد قدمت نفسها كذلك باعتبارها بنت «ثورة 1889»، كما سمى سنغور «اللحظة» الفلسفية التي بدأ فيها برغسون بنشر بحث في المعطيات المباشرة للوعي.

أما الجواب الخاص فيهمُّ الطابع «الإسلامي» للمفاهيم المركزية لفلسفة إقبال. وهذه النقطة لا مجال للشك فيها؛ فالأفكار التي على أساسها التقى بأفكار برغسون هي أفكار إسلامية تمامًا، وفي الآن نفسه برغسونية. ومن بين تلك الأفكار ثمة أولًا، وبالأخص، مفهوم الكسمولوجيا المنفتحة والدينامية ودائمة الانبثاق. وهكذا، فإن منطلق إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام كان لدى محمد إقبال هو القدرة على الإمساك بمؤدّيات التصور لعالم مستمر في التكون، وهو تصور القرآن مثلًا حين نتأمل آيات من قبيل : ﴿[اللّه] يزيد في الخلق ما يشاء﴾ (سورة فاطر، الآية 1)، وأيضًا: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ (سورة الرحمن، الآية 29).

إننا هنا في تعارض مع مفهوم للعالم مكتمل ونهائي؛ أي عالم صالح للتأمل. إن فكر إقبال تطوري؛ لأنه يعتقد في هذه الكسمولوجيا الانبثاقية التي هي كسمولوجيا القرآن. ولهذا السبب يتلاقى فكره مع فكر فيلسوف التطور الخلاق.

من المهم جدًا الإلحاح مع محمد إقبال على الكسمولوجيا القرآنية باعتبارها كسمولوجيا عالم منفتح وغير مكتمل. فهي تفضي إلى فلسفة للزمن يتم إدراكه باعتباره إبداعًا يتعارض مع فكرة كونه صيرورةً قابلة للفساد. بعبارة أخرى، فإن فكرة «إعادة البناء» تقوم على مفهوم للزمن باعتباره إنجازًا وتحقيقًا وابتكارًا، وفاء لمقاصد الدين، وذلك ضدًا على

الأصولية التي تعبر عن امتعاضها من «الزمن الذي يتغير» والذي لا يمكن إلا أن يُفسِد الاكتمال الذي كان في «ذلك الزمن»، زمن «الأصل» (والسلفية هي ذلك الزعم بإمكان الاستعادة التامة لما كان عليه الأصل).

يتلاقى محمد إقبال وبرغسون أيضًا في فكرة الديانة الدينامية والمجتمع المنفتح. ونحن نعلم أن برغسون، في آخر كتاب نُشر في حياته، وهو مصدرا الأخلاق والدين، قد عارض المجتمع والأخلاق المنغلقين بأخلاق ومجتمع منفتحين. وقد ألحّ فيه أيضًا على دور المتصوف الحقّ (الذي يمكن أن يكون طبعا امرأة)؛ أي الشخص الذي لا يكون هدفه الأسمى الانسياق مع التأمل؛ وإنما النهل من الانطلاق الحيوي بما يمكّنه من تجديد المجتمع وإحيائه. وهكذا، فإن التصوف باعتباره خالقًا للقيم، سيمكّن من ضمان بقاء المجتمع منفتحًا على الدوام، أي مهمومًا دومًا بإصلاح نفسه وتقبل الاختلافات.

بالمعنى نفسه عارض محمد إقبال بين مثال صوفيٍّ للفناء وضياع الذات في التماهي مع خالق الكون، وبين تصوف للأنا وللحركة المستمرة وتوكيد تحقق الذات في فعل تغيير العالم.

سأدلي بثلاث ملاحظات لأختم هذا الفصل. تعود بي الملاحظة الأولى إلى مفهوم «التآلف» بين محمد إقبال وبرغسون؛ فقد قام إقبال بجولة قدم فيها محاضرات شكلت مختلف فصول الكتاب في سنوات 1928-1929. أما برغسون فقد نشر كتاب مصدري الأخلاق والدين عام 1932. فالتتابع الزمني يؤكد أن التأثير لم يكن من برغسون في اتجاه إقبال. ولهذا، فإن مفهومًا ملتبسًا من قبيل «التآلف» الذي استخدمه ماسينيون هو الأكثر وجاهة لوصف اللقاء بين الفيلسوفين؛ فهو يعبر عن صحّة القول في آن واحد بأن فكر إقبال ينتظم بشكل كامل حول مفاهيم وجدت مرتعها في التراث الفكري والروحي للإسلام، وأنه وجد في الفلسفة البرغسونية للفرد والزمن والتطور الخلاق العنصر التركيبي والمفتاح التأويلي[1].

ملاحظتي الثانية تتعلق بسياسة محمد إقبال. فلقد صرحتُ سابقًا أننا لَا نعرف ما كان سيكون عليه موقفه من تقسيم الهند. بعضهم يعتقدون

(1) أحيل هنا إلى مساهمتي بعنوان:
« Achieving Humanity: Convergence between Henri Bergson and Muhammad Iqbal », in Chad Hillier et Bilal Koshul (éd.), *Muhammad Iqbal. Essays on the Reconstruction of Modern, Muslim Thought*, Edinburg, Edinburgh University Press, 2015.

أنهم غليمون بأنه مسؤول عن ذلك التقسيم، بحيث يعتبره المؤرخ إقبال سينغ سيفيا، «أحد الأعلام الأكثر إثارة للجدال في التاريخ الحديث لآسيا الجنوبية»[1]. ويضيف سيفيا أن مختلف الجماعات استخدمت تصريحات ذلك الشخص الذي لم يرغب أبدًا في أن يكون رجل سياسة، الوطنيون والإسلاميون والتقدميون وجزء من الطائفة الأحمدية نفسها، وكذا دولتا الباكستان والهند. وفيما وراء الاستخدام ذاك، يظل لدى محمد إقبال ذلك الرفض الدائم للانغلاق الذي يخلقه «مديح العزق والقبيلة» الذي ندّد به: إنها رسالة المنزع الإنساني المستمر التي أدت بليوبولد سيدار سنغور إلى أن يرى فيه «ثيبّار دو شاردان المسلم».

وهذا ما يقودني إلى ملاحظتي الثالثة والأخيرة؛ وهي تتعلق بالحاجة التي نحسها اليوم للسياسة الإنسانية الموحّدة ضد أنواع القبليّة والعرقيات الوطنية المنتشرة (خاصة إزاء أزمة الهجرة التي لا سابق لها منذ الحرب العالمية الثانية). فما يذكّرنا به برغسون ومحمد إقبال هو أن الديانات يمكن فعلًا أن تخضع للاستعمال وخدمة أنواع التعصب الهوياتي، لكنها أيضًا معادية لغريزة القبيلة، وهو ما يمكّن، مع العقل الفلسفي، من فتح فكرة الإنسانية التي طابق جان جوريس بينها وبين الاشتراكية. وقد قرأت بمتعة في جريدة لوموند الفرنسية بتاريخ 17 نوفمبر 2017 أن أساتذة من ثانوية جورج براسنز في المقاطعة الثامنة عشرة بباريس قد قرروا بكل بساطة أن يمنحوا دروسًا بعنوان «الإنسانية»، وبالمفرد.

الإسلام: التراث الإفريقي الغربي

يعود جان لو أمسيل في كتاب أنواع الإسلام الإفريقية: تفضيل التصوف إلى مفهوم «الإسلام الأسود» الذي أعتبره مقولة استعمارية تهدف إلى تمييزه، كما مقولة «الزنجي الإفريقي»، عن الإسلام العربي. وهو يشير إلى أن هذا البناء الاستعماري ذا المنزع البدائي يظل مستعملًا؛ وذلك، بالأخص، في حال هجمة الجهاديين بمالي في 2013، حيث أدركنا أن «الإسلاموية الراديكالية»، التي نجمت عن التأويلات الإقصائية ذات الطبيعة السلفية والوهابية، هي النقيض تمامًا لتقليد الإسلام في غرب إفريقيا المتسم بطابعه

(1) *The Political Philosophy of Muhammad Iqbal : Islam and Nationalism in Late Colonial India*, Cambridge, Cambridge Universty Press, 2012, p. 27.

«المعتدل والمتسامح».

يعتبر جان لو أمسيل بصفة عامة عن نزعة ارتيابية كبيرة إزاء فكرة وجود إسلام إفريقي غربي ذي تقليد سلمي ينجم عن الميتافيزيقا التعدّدية والمتسامحة للتصوف. والكلمات الأولى لجان لو أمسيل في كتاب **أنواع الإسلام الإفريقية**، تشطب بالفعل هذه الفكرة، فهو يصرّح قائلًا: «إن الفكرة العامة لهذا الكتاب تتمثل في إبراز أن التفضيل الذي يُمنح للإسلام الصوفي في صيغته الإفريقية، أي «الأسود»، ليس سوى الصورة الجديدة للبدائية في عصر الإرهاب الجهادي».

من جهتي أود أن أقول: بأي معنى يمكننا الحديث عن إسلام إفريقي غربي (لا يتعارض بأي حال، كما سنرى ذلك، مع ما أدافع عنه في مكان آخر، أي أن الإسلام واحد، وأن غرب إفريقيا متعدد)، يُعتبر في مجمله ثمرة تقليد سلمي (فلا أحد يجهل أن المنطقة قد عرفت عنف الجهاد، وهو ما سأعود إليه) ويَدين بذلك لتجذّر التصوف بطابعه المتسامح والمنفتح الذي يتّسم به التصوف عمومًا. وهكذا سيكون ردّي على أن التفضيل الصوفي استعادة للمقولة الكلونيالية للإسلام الأسود، أن ذلك لا يمس بتاتًا ذلك الطابع الخاص المتصل به. وما إن نتأكد من أن الأنثربولوجيا الكلونيالية قد اعتبرت بأن الإسلام الإفريقي الغربي، التصوفي في ملامحه الأساسية، كان منفتحًا على السلمية والتسامح، حتى يكون علينا فقط التساؤل: «إلى أي حدّ يكون ذلك صحيحًا؟»، والإجابة على هذا السؤال تتطلب أولًا طرح هذه الأسئلة المرتبطة به:

1. ما التصوف؟ وما الذي جعل هذا الوجه من الإسلام يكون وجة التسامح والتعددية؟

2. ما الذي صرّح به الكتاب الأفارقة الغربيون بهذا الصدد (أولئك الذين سماهم أوسمان كان «المثقفين غير الناطقين باللغات الأوروبية» لتعيين العلماء المسلمين الأفارقة الذين كتبوا باللغة العربية، أو استعملوا حروفها الهَجائية للكتابة بلغات كالبولار والهوسا والوولوف والسونيكي وغيرها)؟

لا يمكننا التقرير هنا، كما يفعل جان لو أمسيل، في مسألة موقع التصوف ودوره في الإسلام عمومًا، وفي الإسلام الإفريقي الغربي الذي يهمنا هنا بصفة خاصة، انطلاقًا من اعتبارات ميتاإبستمولوجية تناقش أصول

هذه المقولة أو تلك، وتفنّد قبليًا هذا الحديث أو ذاك ناعتةً إياه بالبدائي أو الجوهراني. فعلينا أن نتفحص أولًا ما التصوف وما يقوله الكتاب الأفارقة الغربيون بأنفسهم عنه. هذا هو ما يعنيه حقًّا تخليص ما تم بناؤه بوصفه معرفة إثنولوجية عن «الإسلام الأسود» من المعرفة الكلونيالية.

ومن المفيد أن نسجل هنا، كما يفعل ذلك جان لو أمسيل عن حق، أن صورة الإثنولوجيا الكلونيالية الجاهلة بالإسلام والمتجاهلة لما كتبه المثقفون المسلمون، تواجهها أمثلة مضادة. وهكذا، فإن إداريين كلونياليين من قَبيل دولافوس المتخصصين في إفريقيا والمستشرقين في آن واحد أي العارفين بالإسلام واللغة العربية، قد أولوا اهتمامًا للتقليد المعرفي الإسلامي في غرب إفريقيا.

وقبل أن نسلط الأضواء على غرب إفريقيا، علينا البدء بتفحّص تاريخ الإسلام في إفريقيا عامة، وذلك حتى لا نعزل هذه المنطقة ونحبسها في خصوصية مطلقة.

إن الإسلام في إفريقيا هو تاريخ لقاء أول يندرج في الأخوة البشرية والإبراهيمية. وهو أيضًا تاريخ تغلْغل بطيء في القارة الإفريقية تسارعت وتيرته فيما بعد من شواطئ الصحراء في الغرب والوسط، ومن شواطئ المحيط الهادي في الجهة الشرقية للقارة. إنه أخيرًا تقليد معرفي وتعليمي، وتاريخ فكري وروحي منح للديانة الإسلامية بإفريقيا عمومًا وجهًا سلْميًا وتعدُّديًا ومتسامحًا.

لقد بدأ استقبال إفريقيا للإسلام في وقت مبكر، في السنوات الأولى للديانة الجديدة التي يمكن تقدير أن دعوة النبي محمد إليها بدأت في 610م. وقد أفصح تاريخ بدايات الإسلام عن أن كل من اعتنق الإسلام قد عرف الاضطهاد على يد أهل مكة الذين ظلوا على إيمانهم بديانتهم القديمة، القائمة بالأخص على الحج الذي كانت تمارسه القبائل العربية لمدينتهم للتعبد بالكعبة وبأصنامها التي كانت محيطة بها. ولقد كان أهل مكة والأعيان منهم بالأخص مرتبطين أشد الارتباط بديانتهم الوثنية؛ لأنها بالأخص تساهم في مجدهم وثرائهم وفي مجد المدينة وثرائها. لذا كان عليهم الإبادة السريعة للجماعة التي صارت تتكتّل حول محمد ورسالته وتدعو إلى عبادة الله الواحد الأحد. وإذا كانت شخصيات تنتمي كما النبي لقبائل ذات نفود قد صرحت بإيمانها بالدعوة، فإن هذا الأخير، وكما كان

منتظرًا، قد استقطب، بالأخص، الفقراء والمعدمين الذين كان يمثّل في نظرهم وغدًا بعالم جديد حيث العدل يأخذ مكان القوانين القبلية، من عبيد وموالٍ، أي أولئك الذين لم تكن تحميهم القبائل الصغيرة الضعيفة التي كانوا ينتمون إليها. كان هؤلاء يتعرضون لأشد العذاب كما ذلك الذي تعرض له أحد أوائل المضطهدين في الإسلام، بلال العبد الحبشي الذي سيُعتق ويصير أحد أقرب الصحابة للنبي.

وحين فرضت الوضعية حماية الصحابة من التنكيل، كما جاء في السيرة، طلب منهم النبي اللجوء إلى الحبشة. وكانت تلك هي الهجرة الأولى عام 615م (سبعة أعوام قبل الهجرة التي جعلت من المدينة أول حاضرة في الإسلام)، وأول تواصل للديانة الجديدة مع القارة الإفريقية.

من المهم أن نذكّر اليوم، مع ما يحدث الآن، في الوقت الذي تأخذ فيه المنافسة بين وجهي الديانة الواحدة بإفريقيا هنا وهناك منحى عنيفًا، أن أول لقاء للنبي مع إفريقيا قد تمّ عبر ضيافة الآخر والتسامح والتعددية. فلقد كانت الحبشة الملاذ الذي ارتآه النبي لنفسه؛ ذلك أنه كان على يقين أن ملكًا مسيحيًا لا يمكن إلا أن يحمي اللاجئين المسلمين باسم الإنسانية، وباسم الأخوة الإبراهيمية الموسومة بالإيمان بإله واحد.

ثم إن دخول الإسلام إلى إفريقيا سيتخذ شكلًا حربيًا. كان ذلك عام 639 في خلافة عمر بن الخطاب (من 634 إلى 644)، مع فتح مصر على يد عمرو بن العاص. وقد شيّد هذا الأخير المدينة المحصّنة الفسطاط (التي ستصبح حاضرةَ القاهرةِ عام 969)، التي ستعرف بناء أول مسجد في إفريقيا. ومع حكم الأمويين (661-750)، الذين اتخذوا دمشق عاصمة لهم، توسّعت عملية الفتح الإسلامي من الشرق إلى الغرب نحو إفريقيا. وهكذا فإن عقبة بن نافع، وهو قائد عربي من أقارب عمرو بن العاص، تلقى الأمر من معاوية بالتقدم غربًا لصدّ القوات البيزنطية في سبيطلة. وفي عام 670، وفي الطريق إلى الغرب، أسس عقبة بن نافع مدينة القيروان التي ستصبح عاصمة الإقليم المسمى إفريقية، تبعًا لاسمه اللاتيني المستعمل في الإمبراطورية الرومانية، والممتد من ليبيا الحالية إلى تونس وغرب الجزائر. بيْد أن هذا التقدم سوف يتوقف مؤقتًا بعد مقتل عقبة بن نافع على يد القائد كسيلة الذي تزعّم المقاومة البربرية ببلاد المغرب. غير أن الفتوحات ما لبثت أن استمرت ليتم فتح شمال إفريقيا ومتابعة ذلك بفتح شبه الجزيرة الأيبيرية.

وخلال حكم العباسيين (من 751 إلى 1258 وهو تاريخ سقوط بغداد بين أيدي المغول)، الذين اتخذوا بغداد عاصمة لهم، تمكن الأمويون بالأندلس الناجون من تحطيم دولتهم بالمشرق، من إقامة خلافة قرطبة في الوقت الذي أقام فيه إدريس الأول، في المغرب الحالي، الدولة التي حملت اسمه. وقد قام ابنه إدريس الثاني ببناء مدينة فاس التي ستلعب دورًا هامًا بوصفها بؤرة فكرية للإسلام الإفريقي عمومًا في شمال الصحراء وجنوبها.

وفي شرق إفريقيا، تتابع الفتح الإسلامي لمصر، بدءًا من القرن السابع بفتح وادي النيل ومعه الممالك النّوبية. وقد اتّبع الفتح الإسلامي لشرق إفريقيا الطرق التجارية التي كانت تربط علاقات اقتصادية وثقافية واجتماعية عريقة مع جزيرة العرب وبلدان خليج فارس. وهكذا استتبّ الإسلام في القارة الإفريقية منذ القرن الثامن، من خلال السكان العرب والأفارقة والفرس الذين كانوا مستقرين في تلك المراكز التجارية، ومع إنشاء مدن جديدة شاطئية سميت «سواحلي»، إحالة إلى اللغة المشتركة التجارية التي تكونت بالهُجنة بين لغات البانتو في المنطقة وبين اللغة العربية. والكلمة نفسها مشتقة من كلمة «ساحل» العربية؛ وبذلك فإن «سواحلي»، عدا معناها اللغوي، تحيل على تلك الثقافة الساحلية لسكان متنوعين يجمعون بين مكونات مختلفة من العالم المتعدد للإسلام في المحيط الهندي: كالعباديين (الذين نجدهم أيضًا في شمال إفريقيا) والزيديين والإسماعليين والشيعة والاثناعشريين والسنة...

إن الطبيعة الساحلية للإسلام وكون التجار المسلمين الآتين، في الغالب، من الجانب الآخر من المحيط، قد مارسوا بشكل كبير تجارة العبيد، هو ما يفسر أن السكان الأصليين الذين يعيشون في قلب القارة الإفريقية قد اعتبروا هذه الديانة ولوقت طويل أمرًا غريبًا وأجنبيًّا. ومع ذلك فإن هذا الساحل الشرقي سوف يتقدم حثيثًا نحو داخل القارة. فقد عرف الفتح مرحلة تسارع في القرن التاسع عشر، حين قام سلطان عمان سيد سعيد (1790-1856) بنقل عاصمته من مسقط إلى زنجبار، بحيث أصبح بذلك أول سلطان لعمان وزنجبار. وقد كان هدف سيد سعيد يتمثل في التحكّم في تجارة العبيد وتطويرها. بيد أن طموحه في توحيد المدن السواحلية سوف يصطدم بالسياسات الإمبريالية الأوروبية، الألمانية والبريطانية. وسوف يغدو التقدم الفعلي في أسلمة القارة انطلاقًا من السواحل نحو الداخل، ناتجًا عن الزوايا الصوفية، فقد أبانت شبكة

الطوائف الصوفية من قادرية ورفاعية وشاذلية وعلوية عن نجاعة أكبر من العمليات السياسية والعسكرية الهادفة إلى نشر الإسلام، وإلى تسهيل إيمان السكان المحليين به.

كما أن عملية الأسلمة في غرب إفريقيا وجنوب الصحراء، التي يلزم أن نذكّر بأنها لا تزال جارية، قد اتّسمت أيضًا بتنامٍ بطيء ثم مُتسارع، انطلاقًا من الساحل نحو الجنوب (والساحل هنا يعني الساحل الجنوبي للصحراء). ومنذ بداية القرن الثامن صار للإسلام وجود في غرب إفريقيا، مُتَّبعًا في ذلك الطرق التجارية عبر الصحراء التي كانت موجودة قبل ظهور الإسلام، والتي كانت تربط المنطقة بالبحر الأبيض المتوسط. فالصحراء لم تكن أبدًا حاجزًا بين عالم شمال إفريقيا وعالم جنوب الصحراء، بل شكّلت دومًا، بالعكس، مجالًا للتبادل تعبره الخيرات والناس حرةً أو مستعبدةً.

لقد كان الإسلام في سهل نهر السنغال موجودًا من القدم؛ ففي بداية القرن الحادي عشر كان وار جابي ملك التكْرور، التي كانت في القديم منطقة تابعة لإمبراطورية غانا، أول ملك اعتنق الإسلام. وقد كان الملوك حتى ذلك الوقت يقومون بحماية ممالكهم ودياناتهم التقليدية من المسلمين الذين كانوا يعيشون بها في ما يشبه الثغور. وهكذا، فقد كان ملوك غانا يتحاشون تقريب التجار المسلمين من مراكز السلطة، من باب الاحترام أيضًا على الرغم من أن المبادلات معهم كانت تدرّ عليهم الربح الوفير. وبعد أن اعتنق الملك وار جابي الإسلام، سعى إلى فرض ديانته الجديدة وشرائعها على رعاياه. وبعد وفاته عام 1040، صارت بلاد التكْرور، بشكل كبير، أرضًا مسلمة.

وبالشكل نفسه، فإن الإمبراطوريات الكبرى لغرب إفريقيا التي توالت على بلاد غانا، أي إمبراطورية مالي التي نشأت في القرن الثالث عشر، ثم إمبراطورية السونغاي التي بسطت سيطرتها على المنطقة في القرنين الخامس والسادس عشر (حتى إبادتها على يد السلطان المغربي عام 1591)، قد كان يتوالى عليها حكام مسلمون، بحيث إن الإسلام لعب دورًا كبيرًا في نمائها. وأحد الأحداث الهامة التي وسمت أوجها في القرن الرابع عشر خلال حكم إمبراطورية مالي، كان هو قيام الإمبراطور كانكان موسى بالحج؛ وقد كان مصحوبًا في ذلك بحاشية هامة، وحمل معه كمية هائلة من الذهب بحيث إن هذا المعدن النفيس قد تراجع ثمنه بمصر حيث أقام الحجّاج

الماليون لفترة. أما إمبراطورية السونغاي، فقد حكمها، بالأخص، أسكيا محمد (من 1492 إلى 1528)، الذي ارتبط اسمه برغبته في التوفيق بين ممارسة السلطة وتطبيق الشريعة الإسلامية والاحترام الذي كان يكنّه للعلماء المسلمين بالسونغاي.

يذكّرنا جان لو أمسيل في كتابه برهانات السلطة التي برزت في المساندة التي تلقاها أسكيا محمد من علماء الإمبراطورية، وأيضًا من أولئك المنحدرين من شمال إفريقيا. وهو على حق في هذه النقطة كما في إشارته للفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي (1425-1504)، العالِم الذي عاث فسادًا في منطقة توات الجزائرية حيث كان وراء طرد اليهود من تلمسان وتدمير كنيستهم، وللدّور الذي لعبه في مساندة أسكيا محمد. كما أن جون هونويك John Hunwick مؤرخ الإسلام في غرب إفريقيا، لا يتورّع عن تسميته بتركومادا[1]، وهو تشبيه يستعيده جان لو أمسيل لحسابه الخاص. وقد ترك الفقيه المغيلي «فتاوى» ظلت مشهورة باعتبارها ردودًا على أسئلة إمبراطور السونغاي تتعلق بمتطلبات الحكم «الإسلامي» لإمبراطوريته، والتي تتلخص في أمر السلطان بالالتزام بتطبيق قراءة صارمة للشريعة ومحاربة «الوثنيين» كما أهل الذمّة. وهكذا، كما نعلم، انطلق أسكيا محمد في حركات جهاد سوف تتكرر خلال القرن التاسع عشر في المنطقة.

بالمقابل، علينا تفادي أن نُسقِط على الإسلام في غرب إفريقيا الهوس الراهن بالجهاد، على الرغم من أن هذا الإسقاط مشروع لنا بالنظر إلى ما يثيره ذلك الجهاد اليوم من ضجة ورعب. ومن المجدي التذكير بهذا الصدد أن أسلمة غرب إفريقيا لم تكن من صنيع الدولة والإمبراطوريات بقدر ما كانت من صنيع التجار العلماء. وهي لم تتمّ في فورات العنف، وإنما اتبعت مسالك التجارة التي حملت في كل مكان رسالة الإسلام أبْعد فأبْعد نحو الجنوب. وبعض المجموعات العرقية التي مارست التجارة أبًا عن جد قد كان لها دور بارز في تاريخ هذا التوسع الإسلامي البطيء، فإلى جانب قبائل الدّيولا، يمكن اعتبار قبائل الجخانك دعاة مرموقين للديانة الإسلامية في غرب إفريقيا.

(1) إحالة إلى توماس تركومادا (1420-1498)، الراهب الإسباني الذي كان وراء محاكم التفتيش في أواخر القرن التاسع عشر، والتي كان ضحيتها مسلمو الأندلس ويهودها (المترجم).

John 0. Hunwick (éd., traduction), *Shari'a in Songhay: The replies of al-Maghili to the question of Askia al-hajj Muhammad*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

عرف القرن التاسع عشر تسارعًا في هذه الوتيرة. فقد اتسمت هذه الفترة بحركتين للجهاد المسلح، تلك التي قادها عام 1804 أوصمان دان فوديو (1817-1754) في المنطقة الحالية لنيجيريا والكاميرون، وتلك التي قادها في منتصف القرن (من 1852 إلى 1864) في مالي الحالية الحاج عمر طال (1864-1797). ففي القرن الماضي، قام الزعماء المسلمون بمحاربة الزعماء التقليديين، متمرّدين، بالأخص، على ما يسومونه من عذاب للسكان باندراجهم في تجارة العبيد التي كانت الدول الأوروبية قد أرستها[1]. وهكذا، فإن الثورة التي استبدلت في «الفوتا» وهي منطقة وادي السنغال، في عام 1776، بأسرة «دنياكي» الحاكمة بها نظام الإمامة، قد مارست في بدايتها توجهًا معاديًا لتجارة العبيد لا يمكن إلا أن نشدّد على أهميته التاريخية.

يشكل تسارع وتيرة الأسلمة أيضًا، وبشكل مفارق، نتيجةً للاستعمار الأوروبي. فتدمير الممالك التقليدية وإرساء البنيات التحتية للإدارة الكلونيالية قد خدمت بشكل ما توغُّلًا أسرع للإسلام كانت وتيرته بطيئة إلى ذلك الوقت. وقد كان زعماء تلك الفترة يتشكّلون أساسًا من الطرق الصوفية التي شحذت طاقتها خلال تلك الفترة في اجتذاب السكان ومعارضة السلبية الكلونيالية بقوة المقاومة التي تبديها الهوية الإسلامية الواثقة بذاتها.

والسؤال الهام الذي يفرض نفسه الآن هو: هل تمنح أسلمة إفريقيا عمومًا، ومنطقة السودان بالأخص، مضمونًا ومعنى لمفهوم «التراث الإسلامي بغرب إفريقيا» الذي يتشكل بتقاليد إسلام مسالم بل وسلمي ومتسامح؟

يتمثل السببان الكبيران في الجواب بالإيجاب، أولًا فيما تمثله مهمة الأسلمة التي تكفّلت بها قبائل الجخانك، وثانيًا في المكانة التي مثّلها التصوف في إنشاء هذا التراث.

وعلينا التشديد هنا، وهو ما يقوم به لامين سانح، على الدور الذي لعبه الدُعاة الجخانكيون في أسلمة غرب إفريقيا. والكتاب الذي أصدر حديثًا بعنوان ما بعد الجهاد[2]، يسلط الضوء على العمل الدؤوب للَعلماء بغرب إفريقيا في نشر الديانة الإسلامية مُبلورين تقليدًا راسخًا

(1) وقد درس بوبكار باري، أحد ممثلي «مدرسة دكار» التاريخية هذه الحروب التي شنها شيوخ الطرق الدينية ضد الأرستقراطيين «الوثنيين». انظر:

Boubacar Barry, Le Royaume du Waalo, *Le Sénégal avant la conquête*, Maspéro, 1972.

(2) Lamin O. Sanneh, *Beyond Jihad. The Pacifist Tradition in West African Islam*, New York, Oxford University Press, 2016.

للمعرفة الإسلامية المكتوبة (ففي إفريقيا يبدو تحصيل الحاصل هذا بدهيًا) في المباحث الإسلامية. وإذا كان هؤلاء العلماء قد عملوا من خلال الطرائق السلمية للتعليم على إدخال الأفارقة للإسلام، فذلك لأنهم تبنوا فلسفة سلمية، اقتناعًا منهم أن الإيمان الديني لا يُفرض بالإكراه تبعًا لما جاء في القرآن (سورة البقرة، الآية 256: «لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغيّ»). فالإيمان، باعتباره قَبولًا بشرائع الله، لا يمكن أن يتم في صخب عمليات الجهاد وعنفها، التي لا تسفر عن نتائج هامة والتي تحول الحماس الديني الأولي إلى شغف بالسلطة والهيمنة. ويوضح كتاب لامين سانح كيف أن هذا الاقتناع السلمي قد منح للإسلام بغرب إفريقيا صورته، وهي صورة تتماشى مع التسامح الكبير مع التقاليد المحلية السابقة على الإسلام، وذلك على الرغم من التوجهات الصارمة للمذهب المالكي المتبنّى في المنطقة. ويذكّر سانح في هذا السياق بقولة لأحد أكبر العلماء وأشهرهم بتمبكتو الشيخ أحمد بابا التمبكتي (1627-1556) يصرح فيها بأن شعوب السودان «قد قبلت بالإسلام دينًا من غير أن يكرهها أي فاتح على ذلك».

وطبعًا، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار حركات الجهاد المسلح. وعلينا أن نذكّر مع لامين سانح أن بعض العلماء قد عنّ لهم إخضاع «الوثنيين» للشريعة الإسلامية ومحاربة من اعتبروهم «أعداء للدين»، أو من اعتبروهم متساهلين مع طرائق غير إسلامية في الحياة، بحيث إنهم تحولوا إلى قادة حرب يحاربون في سبيل الله. لكن يبقى أن تاريخ أسلمة غرب إفريقيا، إذا ما نظرنا إليه في شموليته، قد كان عمومًا نتاجًا للتقليد المسمى «سواريًّا» (نسبة إلى الحاج سليم سواري، الذي غدا شخصية أسطورية تعتبره قبائل الجخانك أباها الروحي). ويعتبر هذا التقليد أن تنامي الإسلام بمنطقة السودان قد ارتكز على قوة أكثر فاعلية ونجاعة من الفورات العنيفة لحركات الجهاد. وهذه القوة هي الزمن، أي التعليم والدراسة أيضًا.

والحقيقة أن تاريخ تعليم المباحث والعلوم الإسلامية ومعها المعارف العامة في غرب إفريقيا، وهو جانب أساس من التاريخ الفكري لغرب إفريقيا، قد ظل مجهولًا لوقت طويل. وجان لو أمسيل، من بين أولئك الذين ندّدوا بفرنسا بالمقاربة «الإفريقانية» التي انطلقت من نزع الطابع التاريخي والإسلامي عن موضوعها، أي أنها اعتقدت بإمكانية وصف «الرؤية للعالم» لدى الأفارقة مفترضةً أنها ظلت متطابقة مع ذاتها، بحيث إن التاريخ، وتاريخ إسلام غرب إفريقيا منه بالأخص، لم يغير من جوهرها شيئًا.

واليوم يتبلور ما سماه أوسمان كان «الدراسات التمبكتية»[1]، أي تاريخ العلم والعلماء بغرب إفريقيا. وتشهد العديد من الكتابات التي احتضنتها تمبكتو على الأهمية الفكرية للمدينة (على الرغم من أننا نأسف أن الهجمة الجهادية التي تعرضت لها هي التي أثارت انتباه العالم إلى مخطوطاتها) وغيرها من مراكز التعليم بنيجيريا وموريتانيا وغينيا والسنغال.

أما بخصوص التصوف والطريقة التي ساهم بها في بلورة صورة معينة للإسلام بغرب إفريقيا، خاصة مع التقليد السواري الذي تحدثنا عنه آنفًا، فمن المناسب التعرض للقضايا التالية:

1. ما الذي يبيح لنا القول بأن التصوف يشجع على التعددية والتسامح، ومن ثمّ على السلمية، في الوقت الذي نعلم فيه أن العديد من زعماء التصوف قد مارسوا الحرب بحدّ السيف؟

2. هل يعني الرهان اليوم على «التفضيل الصوفي» ضد السلفية تبني التبسيطية التي تفصح عنها المقولة الكلونيالية «إسلام أسود»؟

إن كل من يسعى لتقديم التصوف يبدأ عن حق بالقول بأن من المستحيل تقديم تعريف وحيد له، كما أن لا أحد يمكنه أن يؤكد أن طريقة التفكير والحياة التي يمكن وصفها بـ«الصوفية» هي الطريقة الإسلامية الحقّ في التفكير. ومع ذلك، ثمة منظور صوفي في الإسلام يركز على أن مفهوم الإنسان ليس حالة، وإنما مهمّة تتمثل في مجاوزة الانفصال عن الله التي يعتبرها انفصالًا عن الذات؛ إذ المبتغى هو أن يصير المرء كاملًا مكتملًا أو يصير من جديد كذلك. فهدف الإنسان هو الإنسان الكامل.

إننا نجد في قلب الأنثربولوجيا الصوفية آية (سورة الأعراف، الآية 172) تقول بأن الله استدعى النفوس في الأزل وقال لها: «ألست بربكم؟» فـ«قالوا بلى شهدنا»، معبرةً بذلك عن قبول هو من صميمها ومن حقيقتها. إن عودة الإنسان إلى حال الكمال الأول هذا يعني استعادته لحال القبول الذي

(1) Ousmane Kane, *Beyond Tombocktu. An Intellectual History of Muslim West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 2016.

انظر أيضا ترجمته من الإنجليزية للفرنسية للكتاب الذي أشرفنا عليه أنا وشاميل جبي، بعنوان: معاني تمبكتو (2008)، والذي منحه أوسمان كان العنوان التالي:

Tombouctou. Pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'Ouest, Dakar, Codesria/ HSRC, 2011.

يسميه الأدب الصوفي «يوم « ألستُ بربكم؟»»». فحين صارت الأرواح التي أجابت بـ (بلى) أجسادًا وجاءت إلى هذه الدنيا، نسيت نفسها. وعليها، من ثمّ، أن تتذكر وتتعرّف هذا النداء الذي يظل موشومًا فيها، أي على أثر القبول الأول الذي يعتبر حبًا ورغبة في استعادة الاتحاد واستعادة كمالها.

وما سميئه المنظور الصوفي يتمثل في الاعتراف بأن خلف الأشكال المتعددة والمتنوعة للمعتقدات حيث يسعى الناس إلى إنسيتهم، توجد دومًا تلك الرغبة التي يتأبّد فيها ذلك القَبول الأولي. إن هذا الحب الكوني الذي لا يترك شيئًا خارج الذات (ومن ضمنها النفي) هو أساس التعددية والتسامح اللذين يشكلان المنظور الصوفي. وبهذا الصدد قال أحمد التيجاني (1737-1815)، مؤسس الزاوية التيجانية الأكثر انتشارًا في غرب إفريقيا، إن الله يحب أيضًا الكفار.

فلماذا، إذن، نرى زعيمًا لهذه الطائفة نفسها، هو الحاج عمر طال، الذي كتب الشروح الأكثر عمقًا لتعاليم شيخه الروحي، ومن ضمنها ما يقوله عن الحب الكوني واللامشروط لله، يقوم أيضًا بمحاربة من سماهم بالكفار؟ وقد قام الحاج عمر بتفسير مطول يبرّر فيه لماذا قام بإطلاق حركة الجهاد، أي الحرب، في كتاب ناقشه العلماء، ولا يزال يحظى بالنقاش إلى اليوم.

الأمر لا يتعلق بالدخول في فحصٍ لتبريراته، وإنما اعتبارها كانت ضرورية بالنظر لمن كان يعارض فعلًا تلك الحرب. لكن، علينا القول، بالأخص، إن فلسفة التصوف إذا كانت هي التسامح، فإن المتصوف لا يمنع نفسه من محاربة الكفار حين يبدو له ذلك ضروريًا. لنصعد نحو الشمال، وفي وقت قريب منا، كي نأخذ مثال الأمير عبد القادر، بطل المقاومة الجزائرية للاستعمار الفرنسي. إن كتاباته الروحية تعبر عن جوهر التصوف المنادي بدين الحب الذي يشمل كل شيء. لكن حين شرع الفرنسيون في غزو بلده، وضعته الظروف أمام مسؤولية الكفاح ووجوبه، تبعًا لمبدأ الحرب العادلة أي الدفاعية، التي حدّدها الإسلام وسنّها كما ديانات أخرى كالمسيحية بالأخص. وحين عاش المنفى بعدها في سوريا كانت اللحظة الوحيدة التي ناداه فيها واجبه للكفاح مرة أخرى تتمثل في الحيلولة دون وقوع المجزرة التي كان يهدد فيها الدروز في سوريا الطائفة المسيحية.

هل نأخذ بـ«التفضيل الصوفي»؟

من الضروري الاحتراس من التبسيطية التي تقسم المسلمين إلى متصوفة «أخيار» غير عنيفين وإلى سلفيين/وهابيّين يدعون إلى العنف؛ وذلك لأن هذه النظرة ترتكز على القوالب الجاهزة التي تعتبر الإسلام الإفريقي جنوب الصحراء متسامحًا نتيجة للتوفيق والتوافق، وهو بذلك مهدد من الخارج بصيغة للإسلام شرق أوسطية طهرانية ومنغلقة على نفسها.

ضدًا على هذا الضرب من المقولات الجاهزة، علينا أن نقول إن الإسلام بغرب إفريقيا لا يختلف أي اختلاف عما يمكن أن نقف عليه في مناطق أخرى من العالم الإسلامي؛ فالتصوف يوجد في كل مكان منها، والتوافق الذي يسمح به مع أشكال أخرى من المعتقدات الشعبية أمر موجود في العديد من البلدان الإسلامية. من ناحية أخرى، فإن الفلسفة التي تستند عليها السلفية في تأويلها للإسلام هي عمومًا دعَوية، وتقوم على إرادة اتباع التقليد الإسلامي كما عرفه صدر الإسلام. ولهذا فهي تتسرّع في التنديد بكل ما يبدو لها بدعة بالعلاقة مع ذلك التقليد.

بيد أن فكرة وجود تقليد يمكن استعادته في طابعه الخالص الأول هي فكرة إقصائية، وآلية تفصل المسلمين المتشدّدين عن المسلمين الآخرين، وتشكل نفيًا لكل تعددية. ولهذا يمكن للنزعة الخلوصية السلفية أن تولّد لدى تابعيها المتطرفين التعصب والعنف. ففي هذه الظروف من الأجدى أن نعارض هذه النزعة الإقصائية القابلة لأن تصير قاتلة، وذلك «بالتفضيل الصوفي» أي بمنظور يشجع التعددية.

ونحن نجد التعبير الأفصح عن هذه التعددية لدى تييرنو بوكار طال (1875-1939)، هذا الشيخ المالي المنتمي للزاوية التيجانية، الذي صار مشهورًا بفعل السيرة التي كتبها له مريده أمادو همباطي با[1]. فهو قد قال بأن الإسلام مثله مثل ماء نهر؛ إذ هو دومًا واحد ويأخذ لون المناطق التي يعبرها. إن غرب إفريقيا في تعدديته (وفي هذا المستوى تتضمن المنطقة أيضًا المغرب والجزائر)، يمنح تلاوين خاصة لتراثه الإسلامي. ونحن نعني بعبارة «في تعدديته» ليس فقط أنه متعدد؛ وإنما أنه منفتح.

---

(1) Amadou Hampâté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara* (1980), Paris, Le Seuil, coll. « Points Sagesse », 2014.

10

التوظيف السياسي
للإسلام الصوفي بغرب إفريقيا

(جان لو أمسيل)

علينا أن نعيد وضع مسألة التفضيل الصوفي في منظور أوسع. فالإسلام الصوفي بغرب إفريقيا والإسلام الصوفي بصفة عامة، هو بناء يندرج في ظرفية معاصرة مطبوعة بعداءٍ قوي للإسلام يتصل هو أيضًا، ولو بطريقة اعتباطية، بالعمليات والهجمات «الجهادية» أو «الإرهابية» الحديثة، التي يشمل مفعولها المعمور بكامله.

ألم يصرح الصحفي السجالي الشهير إريك زمّور مؤخرًا، بخصوص الهجوم الدموي على مسجد بسيناء بمصر أسفر عن مئات الضحايا، بأن «المتصوفة كانوا أكثر المسلمين مسيحية؟»، أي أنهم بشكل ما مسلمون مقبولون و«متحضرون»[1]. وعلى عكس هذا الكلام الذي وجهه هذا الصحفي كضربات سوط، ثمة دراسات جادة حديثة تثبت بالمقابل وجود «جهاديين صوفيين» في تلك المنطقة نفسها[2].

إن مقولات «المتصوف» و«السلفي» و«الأصولي» و«الوهابي» و«الإصلاحي» و«المسلم المتطرف» وغيرها، بالجملة لا معنى لها، إذن، إلا ما نريد أن نمنحها إياه؛ فهي لا تشتغل إلا كسمات في إطار ظرفية رهاناتُها جوهريًّا ذات طابع سياسي. وكما تقول فابيين سامسون، وهي أنثربولوجية متخصصة في أنواع الإسلام بالسنغال ومنسقة عدد خاص من مجلة دفاتر الدراسات الإفريقية عن موضوع «الإسلام فيما وراء المقولات»: «في الوقت الذي أرسى فيه الباحثون جملة من المقولات التي

(1) Eric Zemmour, « Les soufis sont les plus chrétiens des musulmans », RTL, www.rtl.fr'Actu'International.

(2) https://orientxxi.info/magazine/genealogie-du-djihadisme-au-sinai.0687

تمكّن من التفكير في مختلف الجماعات الإسلامية التي درسوها (الصوفية والإصلاحية والوهابية والسلفية وغيرها)، نراهم اليوم إزاء اصطلاحية لم تعد متلائمة مع الواقع». وسأضيف، هذا إذا كانت تلك الاصطلاحية، كما سنرى ذلك فيما بعد، قد كانت متلائمة مع أي واقع معطى. وتتابع فابيين سامسون: «ولأنهم واعون بحدود معانيها، ولكي يتابعوا تطور التحولات الدينية، نراهم اليوم يتحدثون عن «تصوف جديد» و«إسلام ليبرالي» و«إسلام ثقافي» و«إسلام توفيقي»، الخ. كما أن «ما بعد الإسلاموية» أو أيضًا «الأصولية الجديدة» هي بعض من صيغ جديدة تسعى إلى توضيح الدينامية الإسلامية عبر العالم. غير أن هذه المرونة لا تصف لنا بشكل جيد إعادة تشكيل الإسلام المعاصر[1]».

ثمة، إذن، تغير ومرونة وسلاسة تسم المقولات التي تستعمل في تعيين أنواع الإسلام المختلفة تبعًا لتنوع الوضعيات التاريخية والاجتماعية والسياسية السياقية. وهكذا نجد أنفسنا أمام متصوفة متأثرين بأفكار الإصلاح أو على العكس «إصلاحيين» يتخذون من زعيم زاويةٍ أو طريقةٍ بطلًا مؤسسًا. بعض المجموعات الإصلاحية تختلف عن بعضها البعض بحيث نتساءل لماذا هي تُنعت كذلك. وبعض الفاعليين الحاليين في الإسلام السياسي، المنحدرين من جميع الطوائف، يمارسون فعلهم بشكل متعارض، ويشتغلون بعقلية الفاعلين في القرن الثامن والتاسع عشر نفسها، وبعض السلفيين يمكن اعتبارهم اليوم متطرفين بالغي الدفء. هكذا يقوم الفاعلون الدينيون بالتشويش على مسالكهم، ويجاوزن الحدود، ويجمعون، من غير عُقد، وحدات فكرية تكون مفارِقة لبعضها البعض نظريًا.

باختصار يمكن القول إن الواقع أشد تعقدًا من الخرائطية القائمة. فضلًا عن ذلك، فإن ظهور التصنيفات واستعمالها يتغير تبعًا للسياقات السوسيو تاريخية، والتسميات لا تأخذ المعنى نفسه تبعًا للمجتمعات التي تعبر عن نفسها بها. فهي تتطور مع الزمن، ويتم غالبًا استغلالها من لدن جَماعة ترغب في تنحية جماعة أخرى. ذلك هو الحال، بالأخص، مع «الوهابيين»، وهي تسمية ذات أصل كلونيالي يرفضها هؤلاء لصالح اسم «أهل السنة».

(1) Fabienne Samson, « Les classifications en islam », *Cahier d'études africaines*, n° 206-207 : « l'Islam au-delà des catégories », 2012, p. 329-349.

الأمر نفسه يسري على المسألة التي تهمنا هنا، أي مسألة الصوفية، التي لا تقدم خصوصيات جذرية بالنظر إلى الإصلاحية، والتي تم أحيانًا الاستحواذ على اسمها من لدن بعض الدينيين، بل صار الأمر عنصرًا من عناصر هويتهم وماركة لصنيعهم كما هو الأمر لدى الشيخ الصوفي بلال ديالو في مالي.

إن التقسيمات الفرعية في قلب الإسلام تشبه التقسيمات الفرعية العرقية في إفريقيا في مجملها؛ فالمقولات المستعملة هي شعارات اسمية لا قيمة لها إلا في طابعها الإنجازي. الفاعلون الاجتماعيون هم الذين بفضيلتهم التلفظية يخلقون مجموعات فرعية تكون شعاراتها مقبولة أو مرفوضة من أولئك الذين ينتمون إليها أو أولئك الذين تلصق بهم.

الإسلام الصوفي بغرب إفريقيا و«الإسلام الأسود»

ثمة جانب آخر أرغب في التفصيل فيه يرتبط بكون إفريقيا جنوب الصحراء ظلت لمدة طويلة يُنظر إليها باعتبارها قارة يسودها بشكل كبير السحر بمختلف أشكاله، وتبعًا لما يُسمى «عبقرية الوثنية»، وهو ما منح لإسلام هذه المناطق من العالم خصائص مختلفة جذريًا عن الخصائص السائدة في بلدان المغرب والمشرق، مما جعل المؤلفين الكلونياليين يسمونه «إسلامًا أسود»، يمزج بشكل كامل الوثنية والإسلام[1].

من الضروري إذن التخلي عن فكرة خصوصية للإسلام جنوب الصحراء بالنظر إلى الإسلام المغاربي أو إسلام الشرق الأوسط[2]. ففي الوقت الذي يتم فيه اعتبار أن الإسلام جنوب الصحراء متشبع برصيد وثني وأنيمي أو فتيشي، يُعتبر «رصيدًا عتيقًا زنجيًا إفريقيًا»، نحن نعثر مثلًا على ظواهر مشابهة لذلك ببلدان المغرب، حيث «العين الشريرة» تحتل مكانة مشابهة

(1) Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

(2) بخصوص جنيالوجيا ما يسمى «إسلامًا أسود»، انظر:
Jean-Louis triaud, « L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions », *Cahiers d'études africaines*, n° 198-199-200, 2010, p. 907-950.

تمامًا لمكانة السحر الأسود في الإسلام جنوب الصحراء[1]. الإسلام الإفريقي جنوب الصحراء يُفترض فيه أن يكون إسلامًا هادئًا أو بصيغة حديثة إسلامًا «معتدلًا»، ومن ثم مفهوم «الإسلام الأسود»، الذي تمت بلورته، بالأخص، في التقليد الفرنسي، والذي نجده مع ذلك لدى بعض المؤرخين والأنثربولوجيين البريطانيين الدارسين للإسلام جنوب الصحراء أو الذين اشتغلوا على سكان أفارقة مسلمين جزئيًا.

وعلى عكس هذه الفكرة هناك أشكال عنيفة من الإسلام، وحركات جهاد قادها في منعطف القرن السادس عشر أسكيا محمد، ملك السونغاي، ضد مملكة الموسي متَّبعًا في ذلك نصائح المتصوف المغيلي، الذي كان أيضًا وراء اضطهاد يهود منطقة توات، وهو الأمر الذي يعترف به سليمان بشير دياني. إن تأثير المغيلي، هذا التركماندا (أي حاكم محاكم التفتيش) للصحراء وللساحل نعثر عليه أيضًا في حركات الجهاد في في القرن التاسع عشر، كما هو الأمر مع أوسمان دان فوذيو في شمال نيجيريا الحالية والحاج عمر بالسنغال ومالي التي كانت موجهة ضد المسلمين الذين اعتبروا جزئيًا كفارًا، أو أيضًا في حركة الجهاد بوكو حرام التي تزرع الرعب حاليًا في شمال نيجيريا والكاميرون والتشاد.

أما الحرب الفاتحة والمقاومة التي قادها الإمام ساموري توري ضد الفرنسيين باسم الإسلام في نهاية القرن التاسع عشر في منطقة توجد بين مالي وغينيا وساحل العاج الحالية، فهي مشابهة تمامًا للطرائق التي استعملها الجهاديون الماليون المعاصرون، خاصة فيما يتعلق بالقصاص الذي كان يطبق على السارقين. بالإضافة إلى ذلك، فإن الحركات الجهادية السلفية، سواء تعلق الأمر بحركات نيجيريا أم مالي، تحيل دومًا إلى حركات الجهاد في الماضي التي قادها المتصوفة، خاصة منها تلك التي قادوها ضد المؤسسات الكلونيالية[2]. ولكي نأخذ مثالاً من بين أمثلة عديدة، فإن جبهة تحرير ماسينا الحالية، بقيادة الدّعوي حمادون كوفة تصرح بانتمائها لخلافة ماسينا، وهي تشكيلة سياسية معروفة أكثر باسم ماسينا أوَ «دينا»، أسسها الشيخ أمادو في بداية القرن التاسع عشر.

(1) إدمون دوتي، السحر والدين في شمال إفريقيا، ترجمة فريد الزاهي، ط. 3. منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 2018.

(2) https://www.hudson.org/rsearch/13480-justifying-war-the-salafi-jihadi-appropriation-of-suf-in-the-sahel-sahara

وبعد أن صارع الغزاة الفرنسيون هذه الهيمنات الإسلامية، واستطاعوا في النهاية وضع حدّ لها، قاموا بإنشاء إدارة عهدوا بها لرؤساء العشائر الذين اختاروهم خارج تلك التشكيلات السياسية، أي تم اختيارهم حسب المستطاع من بين زعماء الأراضي الأصلية «الأنيمية» أو من بين زعماء الزوايا الإسلامية الذي تحالفوا مع الإدارة الكلونيالية. الأمر يتعلق بـ«سياسة عرقية» تجد مصدرها هي نفسها في «السياسة البربرية» التي تم إرساؤها بالجزائر والتي قامت بالتفرقة المطلقة بين البربر الذين اعتبروا «ديمقراطيين» ومناوئين للأسلمة، والعرب الذين كانوا يعتبرون «متجبّرين» ومسلمين «متعصبين»[1]. إن هذه السياسة والفكرة التي تقوم عليها قد تمت استعادتهما من قِبل جمهرة من الإداريين الكلونياليين الإثنولوجيين من قبيل فايديزب وغالييني وبينجر وكابولاني ولوشاتولي وبونتي ومارتي ودولافوس وشارل مونتيل وبريفي وكادرير وفروليش وغيرهم. وبعض هؤلاء الإداريين الكلونياليين كانوا، كما هو حال فايديزب، قد بدأوا مشوارهم في إطار «مكاتب العرب» ولم يقوموا في السنغال سوى بنقل الطرائق التي استعملوها بالجزائر[2].

من بين هؤلاء الإداريين الكلونياليين الإثنولوجيين، وحده، فانسان مونتيل (1913-2005)، ابن شارل مونتيل، يمكن اعتباره استثناءً. فبما أنه مستشرق ومستعرب، وبعد أن اشتغل ضابطًا فارسًا بالمغرب، وشارك في الحرب العالمية الثانية، أنهى مشواره في الستينيات من القرن الماضي مديرًا للمعهد الفرنسي لإفريقيا السوداء الذي كان مقره بدكار بالسنغال. وعلى الرغم من العنوان الذي منحه لكتابه: الإسلام الأسود، فهو الوحيد الذي شدّد على تشابه أنواع الإسلام في شمال وجنوب الصحراء، وانفلت بذلك من المنظور الكلونيالي لسابقيه[3].

ما إن أحكمت الإدارة الاستعمارية الفرنسية سيطرتها على جزء من تراب غرب إفريقيا حتى عملت ما في جهدها لمحاربة الأشكال الأكثر تطرفًا في الإسلام؛ كالحركة الصوفية الخمالية، وهي زاوية تيجانية منشقة، والوهابية، وتعضيد تلك التي تعتبر متوافقة مع الوجود الاستعماري،

(1) J.-L. Amselle, *Vers un multiculturalisme français*, *op. cit*, chap. III, « Le multiculturalisme français en Algérie », p. 85-116.

(2) Cf. *Ibidem*, ch. IV, « Faidherbe, un raciologue républicain », p. 117-150.

(3) J.-L. Amselle, *Logiques Métisses*, op. cit., chap. VII, « Le paganisme blanc », p. 181-208 ; Vincent Monteil, *L'Islam noir*, Paris, Le Seuil, 1964.

كالمريدين بالسنغال، الذين تعاونوا بشكل فعال مع الإدارة الفرنسية بعد أن قاوموا الوجود الفرنسي في البداية. وفي مالي، كان أمادو هامباطي بَا ينتمي لطريقة صوفية كان زعيمها هو الشيخ حماه الله، وقد تم اعتقاله بعد أن عارض السلطة الاستعمارية، وتم نفيه إلى فرنسا حيث توفي عام 1942. وهو الأمر الذي لم يمنع أمادو هامباطي بَا من التعاون في الخمسينيات مع الحاكم الفرنسي الكلونيالي كاردير في قمع الوهابية[1]. بل إنه قد ألف مع هذا الأخير كتابًا عن تييرنو بوكار، الذي كان أيضًا مريدًا للشيخ حماه الله، تمَّ فيه تقديمه في شكل سلمي وروحاني أي «صوفي»، بما يمكن أن يرضي متطلبات السلطة الاستعمارية. وأنا أرغب أن أعرف رأي سليمان بشير دياني بهذا الصدد[2]. وأضيف إلى ذلك أنني حين حططت الرحال لأول مرة بباماكو عام 1967، لأؤدي بها خدمتي العسكرية أنثربولوجيًّا بمعهد العلوم الإنسانية، كان مدير ذلك المعهد هو أمادو هامباطي بَا. وفي تلك الفترة، كانت مالي الاشتراكية بقيادة موديبو كيتا تعيش فترة فوران سياسي كانت تعتبر فترة «ثورة نشيطة»، وقد اندهشتُ كثيرًا يومًا ما وأنا أزور أمادو هامباطي بَا في بيته، أنه انطلق أمامي في مديح حماسي للاستعمار الفرنسي، وهو المديح الذي كان يبطن بلا شك نقدًا ضمنيا للنظام الاشتراكي حينها بمالي. ووقتًا بعد ذلك، ولأنه خاف على نفسه من الحكومة المالية بسبب امتلاكه لسيارات أجرة خصوصية، رحل إلى ساحل العاج حيث استقبله بحفاوة الرئيس فليكس هوفوي بوانيي، الذي كان من دون شك أكثر انفتاحًا من زميله الاشتراكي المالي موديبو كيتا باتجاه المبادرات الخصوصية.

كل هذا كي أقول إن «التصوف»، على الرغم من إمكان تحديده بوصفه تيارًا بشكل منعزل، لا يمكن إدراكه إلا ضمن إطار سياسي يمنحه معناه. ومن هذا المنظور علينا تحليل التفضيل الذي تمنحه حاليًا للتصوف بغرب

(1) J.-L. Amselle, Les *Négociants de la savane : histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali)*, 1977, p. 257.

(2) A. Hampâté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara, op. cit.*

وبخصوص هذه الجوانب كلها، انظر الكتاب الهام لـ:

Louis Brenner, Controlling Knowledge. Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society, Bloomington,, Indiana University Press, 2001, p. 87, 102161-160 ,105-.

وكذا مقال جان لوي تريو الذي يركّز على دور الوسيط والناقل الذي قام به ثيودور مونود في تغير شخصية تييرنو بوكار:

("La construction d'une hagiographie à la croisée de l'oral et de l'écrit. Tierno Bokar, Amadou Hampâté Bâ, Théodor Monod », in Gaetano Ciarcia et Eric Jolly (dir.), *Métamorphoses de l'oralité entre écrit et image*, Paris, Karthala, 2015, p. 227-236).

إفريقيا مختلف المحافل التي تهتم بهذا الجزء من القارة.

لقد أفرز احتلال الجهاديين لتمبكتو عام 2012 ضربًا من النزعة الاستشهادية لا تتعلق فقط بالناس، على الرغم من أن تطبيق الشريعة وأنواع عقابها (كقطع أيدي السارقين بالأخص) قد تم التركيز عليه، وإنما تتعلق أيضًا بالأضرحة والجوامع والمخطوطات الشهيرة، التي صارت بشكل ما الفتشيهات الوطنية الجديدة لمالي. لقد نجم عن تدمير الأضرحة والوثائق المكتوبة أسئ تم استغلاله بمهارة من قِبل الماليين والأجانب والمنظمات العالمية، أي من قِبل كل أولئك الذين يجعلون من أنفسهم كافلين لـ«كنوز الإسلام بإفريقيا» تلك، حتى نستعيد عنوان معرض حديث عن أنواع الإسلام الإفريقية، وذلك بهدف التركيز على الدور المنفتح والمتسامح والسلمي للتصوف، إزاء إسلام سلفي و وهابي يشكل بوتقة الجهادية والإرهاب[1]. علينا إذن أن نبقى فَطنين، ومن غير أن نجد التبريرات للجرائم التي يقوم بها أولئك الجهاديون، إلى أن أضرحة الأولياء تلك، إذا كانت قد حُطمت، فذلك لأنها كانت ترمز إلى تقديس أسلاف بعض العائلات الشريفة والنبيلة. فتدميرها كانت له أيضًا دلالة اجتماعية، تتمثل في وضع حدّ لسيطرة نخبة معينة تمارسها، ولا زالت، في تلك المدينة. ومنذ أن تكلفت اليونسكو بترميمها لم يعد السكان يولونها اهتمامًا ولا يساهمون في إصلاحها[2].

وبشكل أوسع، وكما أدنّا هذه الجرائم ضد البشرية، من الأجدى أن نُدينَ أيضًا، ولو بشكل استرجاعي، حملات تحطيم الفتشيهات وغيرها من الأشياء التي تدخل في الطقوس «الأنيمية»، كما تمّ ذلك عام 1980 على يد الشيخ موديبو كان من منطقة ديلي في قرى البمبارا في منطقة بيليديغو بمالي[3]. كيف لنا أن نقف ضد قطع أيدي السارقين إذا لم نضع ذلك الفعل في مستوى «اللواط» بالقصّر الذي يمارسه بعض المريدين مع طلبتهم حفظة القرآن؟ ثمة على ما يبدو مبدأ «الكيل بمكيالين» الذي لا

(1) « Trésors de l'islam en Afrique. De Tombouctou à Djibouti », Paris, Institut du monde arabe, mars-juillet 2017.

وقد ساهمت شخصيًا في كتالوج هذا المعرض، غير أن مساهمتي التي اقترحتها عن الوهابية قوبلت بالرفض.

(2) لم يقم الجهاديون بتدمير الأضرحة بذاتها، وإنما فقط الأسوار الصغيرة المحيطة بها. مأخوذ من مداخلة شخصية لخديجاتو طراوري، باحثة مالية.

(3) Benjamin F. Soares, « A Contemporary Malian Shaykh: Al-Hajj Shaykh Si-dyKane Dialo, The religious Leader Of Dilly", https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/9328/ASC_1293978_002.pdf;sequence==1.

زال يؤدي، وباستمرار، إلى تنسيب التعارض بين إسلام صوفي، تُضفى عليه جميع الفضائل، وإسلام متطرف قابل للنبذ.

علينا إذن، في هذه الظرفية الموسومة بمختلف أنواع الانتفاضات التي تحتضنها مالي حاليًا، أن ندرك مختلف أنواع الإسلام التي تنتشر بها. ومن الوهلة الأولى يبدو أن المجال الديني، وأيضًا المجال السياسي، بما أن الزعماء الدينيين يشتغلون منذ عقد من الزمن في هذا القطاع، هما مجال المواجهة بين إسلام معترَف به يُعتبر بشكل رسمي إسلامًا صوفيًا، وإسلام يتمُّ تحديده بوصفه إسلامًا وهّابيًا. يمثل هذين المعسكرين، من جهة، الشريف أوسمان مدني هيذرا زعيم طريقة أنصار الدين، ومن الجهة الأخرى محمود ديكو الذي يُعتبر في العادة وهّابيًا. من الناحية الرسمية كل شيء بينهما متعارض؛ ففيما يتم تقديس الأول بوصفه وليًا صالحًا، ويمارس سلطة واسعة على عدة آلاف من الأتباع في مالي والخارج، يُعتبر الثاني عدوًا لدودًا لتقديس الأولياء، ولكل ما يقف واسطة بين المؤمن وربه، وعمومًا لكل ما هو بذعة كالاحتفاء بالمولد النبوي والشرك وكل ما يأتي من «وقت الجاهلية» وظلامها.

ومع ذلك، ففي الحين الذي يفصح فيه الشريف أوسمان مدني حيدرا وطريقته أنصار الدين عن ملامح تعتبر «إصلاحية» كوجوب الشهادة، فإن محمود ديكو، الذي يفترَض فيه أن يكون غير متسامح مع كافة البدع ومع الرواسب الوثنية، يبدو في الواقع منفتحًا جدًّا في علاقته بتلك الممارسات. وهكذا، وفي إطار منظور سياسي وطني يسعى إلى جمع أغلبية من الماليين حوله، نراه يدافع عن التملك الإسلامي لكافة الممارسات الوثنية، كختان النساء والزواج المبكر و«قرابات الهزء»[1]، وهي عهود قديمة توحّد بين بعض العشائر، وتمكّن، بالأخص، من خزق القواعد التي تتحكم في العلاقة بين الكبار والصغار. وفي السياق نفسه، وعلى عكس الجهاديين الذين احتلوا شمال شرقي مالي، يرفض محمود ديكو تأويل الشريعة القائل بقطع يد السارق، ويدعو إلى ما يمكن أن نسميه في سياق آخر «توافقات معَقولة» مع الوثنية، بحيث نلفيه يبتسم حين يُثار أمامه الطابع السلمي للمتصوفة.

(1) قرابة الهزء (parenté à plaisanterie) هي عقود ضمنية تفرض على الأقرباء من عائلة واحدة أو عشيرة أو إثنية أو منطقة واحدة من التهكم والاستهزاء ببعضهم البعض من دون أي نتائج وخيمة. وقد درسها الأنثربولوجيون باعتبارها أشكالًا من توطيد الروابط الاجتماعية وتعزيز الانسجام الاجتماعي، بل باعتبارها أيضا ممارسة مقدسة (المترجم).

والصحافة الدولية والقوى الأجنبية المتدخلة بمالي تقوم بمهاجمته؛ لأنه، على الرغم من انتمائه لوهابية دعوية، يُعتبر عنصرًا خطيرًا بالنظر إلى العلاقات التي يقيمها مع الجهاديين والتصريحات النارية التي قام بها بعد العملية الإرهابية التي تمت أمام فندق رادسون بلو عام 2014، والتي رأى فيها وعيدًا إلهيًا يهدف إلى إنزال العقاب بالمثليين الجنسيين. ومن الأكيد أن عداءه للمثليين ودفاعه عن ختان النساء والزواج المبكر أمر لا يخدم شعبيته لدى المحافل الدولية والمنظمات غير الحكومية والجمعيات النسوية التي تدافع عن حقوق الإنسان، وتناضل ضد معاداة المثليّين وختان النساء وزواج القاصرات. لكن يبدو لي من الملائم أن نرى هذه المواقف وتلك التصريحات بما تعنيه؛ أي باعتبارها إشارات تهدف إلى إرساء مواقف صارمة داخل الحلبة السياسية المالية، خاصة ضد نخبة سياسية «علمانية» أو يُفترض فيها ذلك.

بالمقابل، فإن الشريف أوسمان مدني حيدرا هو الابن المدلّل للقوى الغربية التي ترى فيه الترياق الأمثل ضد انتشار السلفية والوهابية والجهادية. وهو يحظى باهتمام مفضّل من السلطة، كما تم الاحتفاء به احتفاءً كبيرًا بسفارة فرنسا[1]. وقد كان الشريف أوسمان مدني حيدرا والمقربون منه المنتمون لـ «تجمُّع القادة الدينيين»، وهي منظمة مناوئة للمجلس الأعلى الإسلامي لمالي الذي يرأسه محمود ديكو، وراء إنشاء مسلك تكوين الأئمة «غير المتطرفين» بمعهد محمد السادس بالرباط عاصمة المغرب، الذي يوجد من بين أعضاء مجلسه الأعلى محمود زبير المدير السابق لمركز أحمد بابا بتمبكتو.

وفعلًا، فإن الإسلام الصوفي المحلي، في جزء هام من غرب إفريقيا، باستثناء السنغال حيث تسود منذ عقود زوايا قوية كالمريدين والتيجانية، لم يعد يُنظر إليه باعتباره من القوة بحيث يقف رادعًا أمام مدّ الإسلام المتطرف سواء كان عنيفًا أم هادئًا. لهذا فإن القوى التي تمارس وصايتها على هذا الجزء من إفريقيا، كفرنسا والمغرب بالأخص، باعتبار هذا الأخير يستند بنفسه على التصوف لمواجهة الإسلاميين، قد قررت وقْف تطور أشكال الإسلام هذه من خلال إنشاء دورات تكوينية في الإسلام المالكي «الوسطي».

(1) لقد قام الرئيس إبراهيم بوبكار كيتا بتعبيد المسلك المؤدي للقرية مسقط رأس الشريف أوسمان مدني حيدا، كما وهب له أرضًا من 150 هكتارًا يجمع فيه مريديه خلال عيد المولد النبوي،
http//:malijet.com/a_la_une_du_mali-200560/fin-du-suspense-contre-l'avisd'ansardine2%C-chérif-ousmane-madani.html.

وهي تأمل من وراء ذلك إلى أن يقوم هؤلاء الأئمة؛ رجالًا ونساءً، عند عودتهم لبلدانهم، بإقامة سدّ منيع فعال ضد انتشار مدّ الإسلام المتطرف.

إن الإسلام الصوفي بغرب إفريقيا، هذا الإسلام الذي يُنظر إليه باعتباره سلميًّا ومتسامحًا، ويكون بذلك وريث مفهوم «الإسلام الأسود» الكلونيالي، كان في الماضي «يُباع» من حيث هو كذلك بالمغرب، مثلًا على يد مغنّين أفارقة «جنوب الصحراء» كيوسو ندور. ومن غرائب المفارقات أن يصير اليوم موضوعًا للانبعاث، ويحظى بسند البلدان التي كان يُصدّر إليها في الماضي.

بصفة عامة، إذا كان الجزء من غرب إفريقيا جنوب الصحراء قد شكّل في الماضي موطنًا لصناعة التصوف، خاصة بسبب الوزن الاجتماعي والديني والسياسي الذي تمثله الطرق الصوفية في السنغال، فإن مآل هذا التيار الإسلامي صار يتمّ بشكل كبير خارج القارة الإفريقية في مجموعها، كما يصرّح بذلك إريك جيوفراي، المتخصص في التصوف والمتصوف هو نفسه[1]. والأمر أضحى كذلك؛ لأن التصوف غدا «مُنتَجًا» ثقافيًّا يخضع لعولمة واسعة، على الرغم من أن تسويقه يتم جزئيًّا على أيدي أفارقة الشتات من غرب إفريقيا، خاصة على يد جامعيين يدرّسون في الولايات المتحدة.

هذا التصوف المعولَم قد تبنّاه من عدة عقود بعض الباحثين الغربيين المعتنقين للإسلام كشوذكييفتش، الذي يشير إليه سليمان بشير دياني، الذي يمكن أن نضيف له آخرين كإريك جوفروا. وهو تصوف يمثله أيضًا جامعيون متخصصون في الفلسفة الإسلامية، ككريستيان جامبي، تلميذ هنري كوربان، أو دعاةٌ للتصوف، إن لم يكونوا هم أيضًا متصوفين، كعبد الوهاب المؤدب ومالك شبيل وعبد النور بيدار، هذا الأخير الذي التحق بمجلس حكماء العلمانية الذي شكله وزير التربية الوطنية الفرنسي، بقصد مواجهة الإسلام المتطرف. وربما كان علينا أن نضيف إلى هذه اللائحة اسم مشيل فوكو، القريب من هنري كوربان، الذي كان في وقت سابق معجبًا بـ«الروحانية السياسية» للثورة الإيرانية لعام 1978، قبل أن يبتعد عنها

(1) «أعتقد أن المفارقة تكمن في أن انبثاق الأفكار في الإسلام ستتم بالأحرى في أوروبا».
http://www.liberation.fr/planete/20160519//les -soufis-representent-un-islam-de-paix-et-d-ouverture-diametralement-oppose-a-celui-des-jihadistes_1453724

حين بدا أن الخميني كان يستغل تلك الروحانية لضمان سلطته[1].

في هذا الإطار يلزمنا أن نضع التصوف المعؤلم الذي يتحلى بصفات جديدة، كالإحالة إلى الإيكولوجيا والغذاء البيولوجي ومعاداة التراتبية بين الأجناس والتواصل مع الكون[2].

يندرج هذا التصوف الذي تمّت إعادة تأويله وبشكل كامل في روحانيةِ «نيو آج» يمكن مزج كافة مكوناتها بشكل لانهائي وتملّكها بأشكال متعدّدة في كافة القارات. وبهذا المعنى، فإن التصوف الإفريقي شمال الصحراء وجنوبها لا يمكن تصوره كانبثاق جديد لتقليد آت من عمق التاريخ حاملًا معه كافة العناصر الأنيمية والفتيشية أو الوثنية، وهي نعوت تُلصَق عادة بأنساق الفكر الإفريقي المسماة «تقليدية»[3]. إن التصوف، في إفريقيا وغيرها، لا تتم فبركته واستعماله إلا بوصفه تمظهُرًا فكريًّا معاصرًا ضدّ ذلك التمظهر الفكري المعاصر الآخر الذي ليس غير «الإسلام المتطرف» في تنويعاته المتعدّدة (وهابية وسلفية). الأمر لا يتعلق إذن في أي حال من الأحوال بمواجهةٍ بين «التقليد» و«المعاصرة» في قلب الإسلام أو أنواع الإسلام الإفريقية، وإنما بمواجهة بين حداثتين مُتبنيّتين للاستجابة لحاجة القضية، وهما حداثتين ليستا «إفريقيتين» تخصيصًا، وإنما هما ببساطة «عوليتان» إذا جازت لنا العبارة.

---

(1) حوار طويل مع كريستيان جامبي:

En attendant Nadeau, https://www.en-attendant-nadeau.fr/201611/10//entretien-christian-jambet-/.

انظر أيضًا:

Jean-Loup Amselle, « Michel Foucault et la spiritualisation de la philosophie », in Daniel Zamora (dir.), *Critiquer Foucault. Les années 80 et la tentation néolibérale*, Bruxelles, Editions Aden, 2014, p. 163-175.

(2) https://reporterre.net/Le-soufisme-une-voie-musulmane-vers-l'écologie

(3) انطلاقًا من استلهام كتاب مارك أوجي **عبقرية الوثنية** (مرجع مذكور)، يقوم ممادو ضيوف بكيل المديح للوثنية الإفريقية التي يدركها، على طريقة المستعمرين الأمريكيين اللاتينيين، باعتبارها فكرًا بديلًا ومنافسًا للفكر الأوروبي:

« L'Universalisme (européen) à l'épreuve des histoires indigènes, in A. Mbembe et F. Sarr (dir.), *Ecrire l'Afrique-monde, op. cit.*, p. 23-24.

11

عوْدة للتصوف الإفريقي

(سليمان بشير دياني)

إنني وجان لو أمسيل نتحدث عن التصوف بغرب إفريقيا تبعًا لمنظورين أعتبرهما متوازيين بما أن وجهتي نظرنا لا تلتقيان في نقطة معينة يمكن اعتبارها اتفاقًا أو اختلافًا. حين يقول جان لو أمسيل مثلًا بأن التصوف «لا يمكن إدراكه إلا في إطار سياسي يمنحه معنى»، أو أن فكر تييزنو بوكار، شيخِ أمادو همباطي با، قد تم «إضفاء الطابع الروحاني والسلمي» عليه بطريقة تُرضي مطلب الإدارة الاستعمارية في هذا المضمار، فإن التصوف يتم تقديمه في نهاية المطاف كما لو كان «بدعةً» كولونيالية بالمعنى الذي حلل به إدوارد سعيد الشرق باعتباره ابتكارًا ابتدعه الغرب، أو بالمعنى الذي تحدث به فالنتان مودمبي عن «ابتكار إفريقيا».

إذا كان مارسيل كازدير قد قام بدراسة الإسلام بغرب إفريقيا انطلاقًا من توجه ومصلحة (بالمعنى الذي قال به نيتشه قبل فوكو إن المصلحة -السياسية- توجد في صلب المعرفة) تتصلان بمسألة «إمكان حكم» المسلمين بواسطة الإدارة الكلونيالية، فذلك أمر لا يجرؤ أحد على نفيه. لكن هل تمّ، مع ذلك، فهم كل شيء لدى تييرنو بوكار وأمادو هامباطي با حين يتمُّ التقرير بأن «الإسلام الصوفي» كان على مقاس ثيودور مونود أو مارسيل كاردير؟

أنا أعتقد أننا عوض أن ننساق مع الأجندة الخاصة بالإدارة الاستعمارية وأمانيها المتعلقة بـ«الإسلام الحسن»، علينا أن نوجّه انتباهنا إلى الطريقة التي كان بها شيوخ الطرق في غرب إفريقيا يندرجون في تقليد عريق، وإلى النصوص والتعاليم التي تنتجها. هل نصدّق بأن تييرنو بوكار قد علّمنا لماذا يمكننا القول بأن الله يحب أيضًا «الكافر»، أو أن همباطي بَا قد ذكر هذه العبارة في السيرة التي كرّسها لشيخه، وهما يفكّران فيما سيقول عنها

الحاكم الإداري والباحث الكلونيالي؟

أما أنا، فإني أنطلق من مقدمتين هما: أولا، أن التصوف أبعد من أن يكون قد وُلد مع الاستعمار؛ لأنه بالعكس اسم ينسحب على تقليد فكري (ميتافيزيقا) وروحاني (طريقة) موجودة في كتابات (رسائل وأشعار وأقوال و«سِيَر» يتم تواترها بهدف تهذيب الأخلاق، وغيرها) ولأنه أيضًا عريق عراقة الدين الإسلامي نفسه. ثانيًا، يجهد تييرنو بوكار وآخرون في إعادة النظر في هذا التقليد في شروط عصرهم. لن أقول إن المستعمر لم يكن في قلب اهتمامهم (بما أن المستعمر يهتمّ بهم هو)؛ لكنهم حين يتحدثون عن الإسلام وعن التصوف، فإنهم لا يتوجهون بخطابهم ذاك للمستعمر، وإنما لأولئك الذين يحظون بتعاليمهم، في ذلك الخط المستقيم الذي يندرجون في سلالته.

من الأكيد أن كلام تييرنو بوكار عن الحب الكوني لله، ومن ضمنه حب الله «للكافر»، قد يُطمئن المستعمر، بل قد يستحسنه هذا الأخير، لكن علينا أن نعلم أنه يستعيد هنا، لأجل أتباعه ومريديه، تفكيرًا يستقيه من الكتاب المؤسس للطريقة التيجانية التي ينتمي إليها، أي **جواهر المعاني**. كما أن صورة المستعمر لم تكن أبدًا حاضرة في ذهن مؤسِّس طريقة المريدين الشيخ أحمدو بامبا، حين نظَم لكافة المسلمين القصيدة الطويلة التعليمية **مسالك الجنان** التي يستعرض فيها التقليد الروحاني العريق الذي يقوم بإحيائه.

إن مقولة «الابتكار» بالتأكيد أداة أساسية في التحليل وفي تفكيك الكلونيالية الإبستمولوجية. لكن علينا تفادي أن نصل إلى القول بأن المستعمَر حين يتكلم فذلك يعني أن المستعمِر يتكلم في داخله عن غير علم منه أو ربما برضاه؛ وأنه حين يتكلم فلكي يتوجه بكلامه للمستعمِر.

لهذا لكي نتناول بالفحص والتحليل التصوف في غرب إفريقيا، علينا الانطلاق مما كتبه المتصوفة وما قاموا بتعليمه، وهو تعليم وكتابات (ولنؤكد ذلِك مجددًا) تدخل في حوار مع تقليد معين لا علاقة له بالكلونيالية. بل يمكننا طرح فرضية تقول بأن ميتافيزيقا التصوف هي التي تملي عليهم سلوكهم إزاء الوضعية الكلونيالية، وبصفة عامة، أجوبتهم (المتنوعة كما ذكرنا) على الحذر بل على العداوة التي تبديها إدارة مهووسة بإمكان الجهاد.

يعيد التصوف ابتكار نفسه باستمرار تبعًا لحركة الحياة نفسها.

ولجان لو أمسيل الحق في الإشارة إلى تعدد التسميات كالتصوف الجديد والطرقية الجديدة وغيرها، وذلك بقصد مساءلتها. بل من الصحيح اليوم أن عضوًا في طريقة صوفية سيسمي نفسه «متصوفًا»، فيما أنه من وقت غير طويل كان سيحيل على الطريقة التي ينتمي إليها مقدمًا نفسه بوصفه قادريًا أو تيجانيًا مثلًا. وحين تعلن هذه الصيغة في تعيين المرء لنفسه بأنه «متصوف» عن الرغبة في تمييز طريقة عيشه وممارسته للإسلام عن تلك المتصلة باللاتسامح وبالتعصب التكفيري التي ضربت ذلك المسجد الصوفي بسيناء، فذلك أمر جديد بالفعل، يَدين بالكثير للظروف التي نعيشها اليوم.

إن هذا لا يعني في نظري أن التصوف قد غدا شكلًا من أشكال الروحانية «نيو آدج» حيث يتعلق الأمر بقراءة أشعار الرومي على أنغام القيثارة بلحن شجيّ. إن التقليد، أي ما يستحق التواتر، يستمر في الحياة في عملية إحيائه المستمر. وكما يقول المثل، فالمتصوف «ابن اللحظة» أي الزمن الذي نعيش.

وحتى أختم في هذه النقطة، سأتحدث عن الأهمية التي يكتسيها في تاريخ الفلسفة بغرب إفريقيا فهم الدلالة الفكرية والروحية لأسلمة العديد من مناطق القارة الإفريقية. فالنقاش عن وجود فلسفة إفريقية أو عدم وجودها، الذي أسال الكثير من الحبر قد تمّ في جهل وتجاهل للنتائج التي كانت لهذه الأسلمة في المستوى الفكري. و«الدراسات التمبكتية» التي تحدثت عنها آنفًا تذكّرنا بأن النصوص الفلسفية قد تمّت قراءتها وشرحها ودراستها وتعليمها وكتابتها في العديد من المراكز العلمية كتمبكتو وجني في مالي، وكوكي بالسنغال، وتيشيت بموريتانيا، وغيرها. إن هذا الأدب الذي لا زال بحاجة إلى الاكتشاف والكشف والنشر والترجمة (لأن من الضروري أن تكف مخطوطات تمبكتو وغيرها عن أن تظل موضوعًا للحديث لكي يتم نشرها وتداولها) يعلمنا النظر إلى تاريخ الفلسفة بإفريقيا باعتبار أنه أيضًا جزء لا يتجزأ من تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي عامة. فالتاريخ الفكري لغرب إفريقيا لا يمكن أن يُفهم إلا بالعلاقة مع مجموع العالم الإسلامي، كما من الضروري أن نكفّ عن اعتبار الصحراء فاصلًا بين عالم إفريقي وعالم في الشمال مفتوح على المتوسط والشرق الأوسط. بهذا المعنى يكون سؤال الفلسفة بإفريقيا مرتبط بسؤال ما إفريقيا نفسها؟ إن هذه المسألة التي أضحت من جديد بالغة الراهنية في عصر استعاد فيه مثال القومية الإفريقية بعض القوة -هي ما أرغب في أن أختم به حديثنا هذا و«بحثنا عن إفريقيا» (التي فيما يخصني أكتبها بصيغة المفرد، وسنرى سبب ذلك).

12

التفكير في إفريقيا وصنْعها

(سليمان بشير دياني)

لقد كتبتُ بأن سؤال «ما إفريقيا؟»، بالعلاقة مع مفهوم «الفلسفة الإفريقية»، يضاهي في أهميته سؤال «ما الفلسفة؟»[1]. وهذا النقاش يغير مسيره جذريًا إذا ما نحن تذكرنا أن الصحراء لا تشكل فاصلًا بين عالمين، «العربي الأمازيغي» في شمال الصحراء و«الأسود» في جنوبه، وإنما فضاء للمبادلات ظل دومًا مَعبرًا للأشخاص والخيرات والأفكار. وهكذا، فإن الفلسفة الإفريقية ستكون أيضًا جانبًا من الفلسفة الإسلامية عمومًا، كما كانت تُدرَّس بالمراكز العلمية والفكرية كتمبكتو، حيث المنطق الكلاسيكي الأرسطي منه بالأخص يتم تدريسه وشرحه مثلًا من خلال دراسة الكتاب المدرسي المستعمل في كافة مدارس غرب إفريقيا، وهو كتاب السلَّم في علم المنطق، للعلامة ابن عبد الرحمان الأخضري (1512-1575).

وبصفة أعم، وفيما عدا التشكيك في تقسيم إفريقيا إلى عالم شمال الصحراء وعالم جنوبها، هل يمكننا أن نمنح أنفسنا «مفهومًا لإفريقيا»[2]؟ فخلال وقت طويل، تحدث الخطاب الكلونيالي (بقلم أنثربولوجيين «غربيين» وأيضًا كتاب أفارقة) عن «إفريقيا» أو «الإفريقي» مدافعين عن طابع إفريقي مطابق لذاته في زمن معين. ضدًا على هذا النوع من الكلام، يتم التذكير غالبًا بأن «إفريقيا ليست بلدًا»؛ وعلينا -أحيانًا- أن نعود إلى ذلك بإلحاح، خاصة مع الصحافيين الذين لا يهتمون بالدقة حين يتعلق الأمر بـ«القارة السوداء» والمآسي التي صارت متصلة بها، ويتحدثون من غير دقة عن وباء إيبولا في «إفريقيا»، فارضين مثلًا على آباء التلاميذ الأفارقة المسجلين بالمدارس الأمريكية أن يوضحوا أن كينيا ليست ليبيريا.

(1) أحيل هنا إلى مقدمة كتابي: **حبر الفلاسفة**، مرجع سابق، ص. 14-15.

(2) **مفهوم لإفريقيا**، هو عنوان أطروحة أنجزها سليم عبد المجيد الذي يجعل من سؤال «ما إفريقيا؟» سؤالًا فلسفيًا يتابع نقاشه في المقالات التي كتبت في هذا الموضوع.

إننا قد نمرّ هكذا أيضًا من تعميمات رعناء عن «إفريقيا» إلى موقف «الفظنة العرجاء»، وهي العبارة التي أستوحيها من بليز باسكال. فهذا الأخير يعتبر «الفطن التام الفطنة» ذلك الشخص الذي، وهو يدرك مثلًا أن السلطة لا تمتح فاعليتها إلا من مظهرها، ينصاع مع ذلك للخضوع إليها، وهو يعلم كنهها، بحيث يكون له كما يقول باسكال «فكر المؤخّرة»؛ بالمقابل فإن «الفطن الأعرج»، وفي وضعية مماثلة، سوف يضيع وقته في المساءلة والتمرد غير المجدي، كما لو أن ثمة سلطة لا تدين بأي شيء لمظهرها، أي سلطة «حقيقية» تسند نفسها بتقديم نفسها عارية. وهنا أيضًا فإن ذا «الفظنة العرجاء» سوف يمتنع عن الحديث عن إفريقيا؛ فباعتباره أن إفريقيا ليست بلدًا، سوف يستنتج من ذلك أن لا وجود لإفريقيا، وأن من الأفضل الحديث عن إفريقيا بصيغة الجمع، إذا ما كان علينا تعيين واقع القارة المتعدد. إننا نجد أنفسنا في وضعية يتم فيها الجمع العبثي بين خصوصيات وفرادات يلزم الاحتراس من تصنيفها ضمن مفهوم إفريقيا أو الإفريقي، وذلك لتفادي السقوط في خطأ الجوهرانية. وعلينا التذكير بأن لا وجود لعلْم للمفرد. من ثم فإن التنديد بالجوهرانية متى ما أعلن شيءٌ ما عن نفسه بوصفه إفريقيًا، مثلًا الفن الإفريقي، يمكن أن يؤدي إلى عدم استعمال كلّ ملفوظٍ لا يكون بصيغة المفرد. وتبعًا لذلك لن يكون ثمة إلا فن هذا المكان المحلي الذي سيقال عنه بإلحاح إنه مختلف جذريًا عن فن المكان المحلي القريب... وهكذا فإن إفريقيا سوف لن تكون إلا تجمُّعًا من الدّواوير والمداشر. وسوف يتم الانتهاء هكذا إلى مفارقة أنها ستكون القارة الوحيدة التي علينا أن نكتب اسمها بصيغة الجمع ردَّ فعل على الجوهرانية واللاتمييز الكلونيالي.

وأن نعتبر أن الخطاب المضادّ للكلونيالية بنفسه جوابًا سقط غالبًا في الشَّرَك؛ أي أنه عبارة عن جوهرانية لا تقوم سوى بقلب الجوهرانية الكلونيالية والحفاظ عليها، فذلك أمر يجهَد الفكر النقدي في توضيحه. لكن علينا الاحتراس من الحماس الزائد في التفكيك الذي لا يرى في كل شيءٍ إلا منطقًا كلونياليًا عتيدًا وماكرًا وأكْرش، يملي بنفسه دومًا الأجوبة التي يتم معارضتُه بها.

وسأستعيد في هذا السياق مثالًا سبق أن اشتغلت عليه: حين يتناول ليوبولد سيدار سنغور دلالة الفن الإفريقي، هل يكون في ذلك ذا منزعج جوْهراني، بمعنى أنه يجهل أن أقنعة السينوفو ليست هي أقنعة الأوجاما

بموزمبيق أو «التيرا كوتا» بدجيني؟ والجواب على هذا السؤال هو أن الشاعر السنغالي لا يمنح لنفسه جوهرًا للفن الإفريقي يكون سابقًا في الوجود على المنتَجات التي تساهم في تشكيله، بل إنه يبني ذلك الجوهر. بعبارة أخرى، إنه يقوم بما تسميه الفينومينولوجيا اختزالًا للجوهر، علينا أن ننتبه لتمييزه عن الجوهرانية.

وحين يستعمل المفكر في الفن الإفريقي الذي هو سنغور هذه العبارة، فما يعنيه منها هو الطريقة التي يقوم بها تنوع الإبداعات الفنية في القارة الإفريقية بجعلها قابلة للاختزال في الجوهر غير المحاكاتي لـ«النحت الزنجي»، وهو ما يمكّن من تفكير ذلك النحت، ومنح المعنى لذلك الانحياز غير الواقعي، وللهدف الذي يسميه «ما تحت الواقع» وفيما وراء المظهر. وسنغور، من غير أن يتجاهل التنوع، يتبنّى مسعىً تنصهر فيها التنويعات الواحدة في الأخرى، وذلك قصد طرح الأسئلة الوجيهة التي يستدعيها ذلك: لماذا هذا الفن اللامتجانس؟ لماذا ثمة أشكال هندسية تتجه بإيقاع مُتقَن كي تجعلنا نحس بـ«القوة الناظمة» التي تترابط بها؟ علينا طبعًا أن نناقش الأجوبة التي يأتي بها سنغور، وتفنيدها أو طرح أسئلة أخرى، الخ، أي تقويم صلاحية ذلك المسعى ووجاهته، لا أن ننفيها مرة واحدة بالنطق بالكلمة السحرية: «إنها الجوهرانية».

من الضروري في المستوى الإبستمولوجي أن نمنح أنفسنا «مفهومًا لإفريقيا»، لكن ذلك له، بالأخص، معنى فلسفي وسياسي في الآن نفسه. وإذا كان علينا أن نقول «إفريقيا» بصيغة المفرد، فذلك ليس من باب تجاهل التعدُّدية المشكِّلة للقارة الإفريقية، ولا لأخلاقيات التعددية (التي سأعود إليها) التي يتحكم فيها ذلك التعدد. إذا كان علينا أن ننطق «إفريقيا» بصيغة المفرد، فذلك لأن الأمر يتعلق بتسمية فكرة ومشروع وغائية؛ وذلك لإثارة الأفق الذي تستعرض عليه الأجيال الإفريقية الشابة اليوم حلمها بالغد.

كلمة إفريقيا هي اسم يعيّن ماذا؟ لقد تمت صياغة هذه التسمية في الخارج، وتم تطبيقها على القارة من قِبل سلطة للتسمية لم تكن تملكها القارة بل كانت للرومان. إنهم أول من نطق بكلمة «أفريكا» قبل أن توسع أوروبا فحوى الكلمة ليشمل مجموع القارة.

لكن ليس من النافل التذكير بأن أصل الاسم ذاك أمر يعود داخليًا

للقارة؛ فكلمة «أفير» (بشكل تقريبي)، التي كانت تعيّن قبيلة أو ترابًا أو إلهًا (أو الثلاثة معًا) صارت اسم «أفريكا» التي تعيّن منطقة كاملة محيطة بمدينة قرطاج. وهذه المنطقة والاسم الذي يعيّنها انتهيا إلى إدراج أراضي جنوب البحر المتوسط غرب مصر التي يسميها العرب «إفريقية». ثم إن الاستعمال والتداول أدى فيما بعد إلى إطلاق اسم «إفريقيا» على مُجمل القارة حين كشفت الملاحة الأوروبية من حولها تدريجيًّا شكلها وتخومها. وبين قوسين، أثبت هنا مع ليونورا ميانو أن ثمة بعض السخرية نلحظها حين نسمع سكانًا من بلدان المغرب الكبير يتحدثون عن «إفريقيا» كما لو كانوا هم يعيشون في قارة أخرى. وهي تقول بأن «الاسم الذي تعرف به الأرض له أصل أمازيغي أي من صلب القارة نفسها. وليس مهمًّا أن أغلب المغاربيين الذين يعيشون في القارة الإفريقية يخصّون سكان جنوب الصحراء باسم **الأفارقة**»[1].

لكن علينا التساؤل عما يعنيه الوعي الإفريقي، ومعه إفريقيا باعتبارها مشروعًا، بما أن إفريقيا في كليّتها قد تشكّلت، من جهة، بفعلٍ خارجيٍ منحها اسمها، وبما أن هذه الكُليّة، من جهة ثانية، قد مزق أوصالها الاستعمار، ومعه ما سُمّي الاندفاع نحو إفريقيا وتقاسم القارة.

الجواب على هذا السؤال هو أن إفريقيا باعتبارها واقعًا متعددًا مفتوحًا وديناميًّا هي حركة جمع للشَّمل remembrement. وأنا أستعمل هذا المفهوم مستعيدًا العبارة التي يستعملها نوجي وا ثيونغو حين يتحدث عن «جمع شمل إفريقيا» (remembering) والتي تعني في الإنجليزية أيضًا «عملية التذكّر». هذا المعنى المزدوج نجده في أعمال أولئك الذين ربطوا مفهوم «إفريقيا» بحركة توحيدها، أعني إدوارد ويلموت وماركوس غافري، ووليام إدوارد بورغارت دوبوا، وبكسلي كا إزاكا سيمي، وكوام نكروماه، والشيخ أنتا ديوب وليوبولد سيدار سنغور وباتريس لومبا وجمال عبد الناصر، وغيرهم.

وليس من قبيل الصدفة أن الحركة المزدوجة للتذكر والجمع قد وُلدت، أولًا في «العالم الجديد»، لدى الناس الذين انتزعتهم العبودية عبر المحيط الأطلسي من قارتهم. فالعبودية كانت تعني لهم انمحاء الذاكرة

(1) Léonora Miano, « De quoi l'Afrique est-il le nom ? », in A. Mbembe et F. Sarr (dir.), *Ecrire l'Afrique-Monde, op. cit.*, p. 102.

الخاصة، وكانت وراء انبثاق متخيل إفريقي شامل. ذلك المتخيل هو الذي خلق فعلًا «إفريقيا»، أحيانًا في كناية كلماتٍ من قبيل غينيا أو إثيوبيا عن كامل إفريقيا[1].

ثمة بناء أولي لإفريقيا تمَّ لدى إفريقيّي الشتات، في صفوف المثقفين والناشطين الذين نظروا إليها باعتبارها كليّة شمولية، وجعلوا منها اسم الأصول والمقام الأخير. هكذا تبلور المشروع الثقافي والسياسي معًا، بحيث أخذ اسم «الوحدة الإفريقية». وهكذا صارت إفريقيا، التي استقت اسمها من الخارج، ذلك الخلق المستمر للمشروع الإفريقي الشامل. وبعد أن تمّ تحديده أولًا كـ«عودة» من لدن الناشط الجمايكي ماركوس غرافي (1887-1940) سوف يصير المشروع مع دوبوا (1868-1963) فلسفة ومشروعًا للتحرر والانبعاث الثقافي.

في أول مؤتمر للوحدة الإفريقية عام 1919، قدم المندوب السنغالي بليز دياني مساندته للمشروع، لكن المؤتمر الخامس الذي أقيم بمانشستر عام 1945 هو الذي سيشكل منعطفًا؛ ففيه قام أفارقة القارة بالإشراف على المشروع. هكذا صارت الوحدة الإفريقية أمرًا ذاتيًا سيكون أيضًا ذا طابع اشتراكي. وكوام نكروماه هو القائد الإفريقي الذي سيرتبط اسمه تاريخيًا بحركة الصيرورة الاشتراكية لقارة إفريقية لن تكون حرة ومستقلة إلا بفضل وحدتها.

وبعد أن صارت الوحدة الإفريقية منبثقة من داخل القارة، لم تعد تستهدف فقط الوحدة بين الأفارقة السود والمتحدرين في الدياسبورا من إفريقيا، وإنما وحدة كافة الأفارقة في شمال الصحراء وجنوبها. وفي 1963 بأديس أبابا، صرّح نكروماه أمام نظرائه في منظمة الوحدة الإفريقية: «نحن لا نجتمع اليوم باعتبارنا غانيين أو غينيين أو كنغوليين أو نيجيريين أو مغاربة أو ماليين أو ليبيريين أو كنغوليين، وإنما باعتبارنا أفارقة». ففي كل مرة كان يعبر فيها الزعيم الغاني عن إرادته، أو بالأحرى عن منزعه الإرادي السياسي، كان يحيل إلى النموذج الذي تمثله فيدرالية دول أمريكا. وإذا

---

(1) نقدم هنا أسماء عبيد اعتقدوا أن موتهم سيكون هو عودتهم لـ«غينيا»: فقد كتبت سوزان ج. ماط أن الأمَة جين كول قد حافظت على أمل أن تعود بعد موتها أو قبل ذلك إلى غينيا
(Susan J. Matt, Homesikness, *An American History*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 25)
أما إثيوبيا، فإنها منذ ما قبل التاريخ الإغريقي الروماني، كان اسمها مرادفًا لإفريقيا بصفة عامة. ونحن نعثر لدى و. أ. ب. دوبوا على هذا المعنى.

كان يعتبر أن ثمة «الشخصية الإفريقية» يلزم أن تغدو موضوعًا لمصيرها الشخصي، فهو كان يلحّ، بالأخص، على الضرورة المستعجلة لامتلاك «السيادة السياسية» التي تمثلها الوحدة، والبقية ستأتي تباعًا.

وفي مقابل نفاذ صبر نكروماه على توحيد القارة، برزت فكرة الوحدة الإفريقية لدى ليوبولد سيدار سنغور باعتبارها معارضة لما سماه «بلْقنة إفريقيا» خلال سيرورة تصفية الاستعمار الذي منح الاستقلال للمستعمرات الفرنسية بلدًا بلدًا، مفكّكًا بذلك الفيدراليات الكبرى، كفيدرالية غرب إفريقيا الفرنسية (1895-1958) وفيدرالية إفريقيا الاستوائية الفرنسية (1910-1958) التي أنشأتها السلطات الاستعمارية لحاجتها إلى عقلنة الإدارة. وبعد أن تخلى عن الإيمان بالقوة التوحيدية للوطنيات الصغرى الترابية و«النزعة الترابية» (وهو اصطلاح صاغه هو ورفيقه في السياسة ممادو ديا لتعيين الانفصالية وقوى البلقنة) دعا إلى مسعى الاندماج عبر الكتل الجهوية لبلوغ هدفه الأسمى في «صنع إفريقيا». وقد سُمّيت تلك السيرورة: المسعى نحو الوحدة الإفريقية عبر «الدوائر المتراكزة».

لكن بناء الكتل الجهوية لا يلزم أن يُنسينا المشروع الفلسفي لصنع إفريقيا من القاهرة إلى مدينة الكاب. كان أشيل مبيمبي يردّد دومًا، عن حق، أن على الأفارقة ألّا يضيفوا للحواجز التي تعوق اليوم حركتهم خارج القارة، الحدود الداخلية بين الدول.

لقد وجد الحماس الفيدرالي في معمر القذافي الزعيم الليبي السابق أحد حَمَلة مشعله. وهي فكرة كان لها دومًا أتباعها. وأنا أعتبر من جهتي أن البناء المتئد للكتل الجهوية، المستند إلى مشروع وحدةٍ إفريقيةٍ تخْلق إفريقيًا، هو الطريق الأمثل الذي يلزم اتباعه. فمهمة الوحدة الإفريقية اليوم تتطلّب تحقيق اندماج خمس جهات كبرى: شمال إفريقيا، غرب إفريقيا، شرق إفريقيا، وسط إفريقيا، وجنوب إفريقيا. بيد أن كل هذا واقع مفتوح ومتحرك. وقد ذكّر المغرب بذلك بطلبه الانضمام أيضًا لغرب إفريقيا. وينضاف أفارقة الشتات أيضًا إلى هذه الجهات الخمس، وهو تذكير آخر بأن إفريقيا واقع مفتوح لا يترك نفسه محبوسًا في القارة. إن هذه الجهة الرمزية، التي يتوجب علينا أن نمنحها طابعًا واقعيًا، هي أيضًا تذكير بأن إفريقيا لا توجد فقط في قارة إفريقيا، وأن فكرة إفريقيا قد وُلدت في الدياسبورا.

وعدا الشتات الإفريقي القديم، الذي كان نتاجًا للعبودية، ثمة أنواع شتات جديدة، لأن إفريقيا أرض للهجرة، وستظل كذلك لوقت غير معلوم، في انتظار أن تنتج بذورَ التغيير، التي تجعلنا اليوم نعتقد في أن إقلاع القارة في طريقه السليم، الوعودَ التي تحملها في داخلها.

أريد أن أفتح هنا قوسًا لأقول شيئًا بخصوص الواقع المختلف كثيرًا للشتات الإفريقي الجامعي الذي صار مهمًّا في أمريكا الشمالية بالأخص؛ وذلك لأن الحديث كثُر عن هجرة الأدمغة الإفريقية نحو الجامعات الأمريكية كما لو كان جرحًا جديدًا يصيب القارة؛ وكذلك لأن جان لو أمسيل، هنا في هذا الكتاب المشترك، يمنح أهمية خاصة لكون المثقفين الهنود والأمريكيين اللاتينيين والأفارقة يلتقون في الجامعات الأمريكية حيث يُفترَض في الفكر ما بعد الكلونيالي أن يقوم بـ«إسقاط» الغرب.

علينا أولًا أن نذكّر بأمر هام؛ فالحركية التي تقود مجموعة من الجامعيين الأفارقة إلى الجامعات الأمريكية هي الحركية نفسها التي تقود عددًا من الجامعيين من العالم بأسره، من أوروبا والهند والصين، إلى هذه الجامعات نفسها. وقد نشر بيير فورس، زميلي بجامعة كلومبيا، النتائج بالغة الأهمية لدراسة عن المتخرجين في المدرسة العليا للأساتذة (ENS) في الولايات المتحدة. وأول ما نستخلصه منها أن العديدين منهم اختاروا أمريكا عمومًا وجامعاتها بالأخص. وفي فرنسا اليوم، كما في بريطانيا وهولندا وإسبانيا وألمانيا، يتم التحذير من الخطر من «هجرة الأدمغة». إن الجاذبية التي تمارسها شروط العمل في الولايات المتحدة على كافة الجامعيين أمر كوْني، وليس ثمة من سبب من ألّا تمارَس على الأفارقة كما على غيرهم. علينا إذن أن نكفّ عن اعتبار الجامعيين الأفارقة الذين يمارسون التدريس في جامعات الولايات المتحدة حالات شاذة. فهم ليسوا كذلك مقدار ما ليس كذلك الفرنسيون الذين يهيمنون على شُعب الفرنسية، ويجدون، مثلهم مثل الآخرين، أن فرص العمل في الجامعات الأمريكية أفضل من مثيلاتها الفرنسية.

الأمر الثاني يتعلق بالتفكير الذي علينا القيام به كي تغدو هجرة الأدمغة أيضًا كسبًا للأدمغة بإفريقيا. فأحد الجوانب الهامة في مشروع الوحدة الإفريقية سيكون بالضبط قدرتها على تنظيم حركيّة الباحثين الأفارقة داخل القارة، وأيضًا بين مؤسسات التكوين بإفريقيا والجامعات الأمريكية

أو الأوروبية.

ولكي أختم، أعود لمفهوم الجمع لكي ألح على كونه توكيدًا للطابع المتعدد لإفريقيا وتثمينًا له، لا مشروعًا لإضفاء طابع التجانس عليها. فالوحدة توجد في التعددية (كما يقول المثل الأمريكي: ثمة بين المختلف الوحدة) لا في التنافر. لقد أدى الحماس للوحدة الإفريقية بالبعض إلى الرغبة في لغة موحّدة للقارة. إن مشروعًا كهذا غير قابل للتطبيق، بل علينا التساؤل عن غائيته. والاعتقاد في التشكل الضروري بين كلية سياسية معينة ولغة وثقافة بصيغة المفرد أمر ينتمي في أحسن الأحوال إلى النزعة اليعقوبية المنافية للمثال الإفريقي للتجانس والتوحيد. إن الجمع ولم الشّمل كما يقول نغوجي وا ثيونغو، سيتم في تعدّد اللغات الإفريقية على الرغم من أنها لا تُحصى، وستظل كذلك.

13

عن لاوُجود إفريقيا وأوروبا

(جان لو أمسيل)

القارات يسري عليها ما يسري على اللغات؛ فهي لا توجد إلا إذا تحدثنا عنها وإذا تحدثناها. وبما أن الأمر يتعلق بإفريقيا، فلا حاجة لتناول أصل هذا الاصطلاح، الذي لا دلالة له إلا بالمعنى أو المعاني التي نمنحها له. وكما ذكَّر بذلك سليمان بشير دياني، لم تظهر إفريقيا بصفتها قارة إلا بعد أن دار بها البرتغاليون بحرًا، وهي ليست، مثلها مثل بقية القارات، إلا ابتكارًا متأخرًا يعود أساسًا إلى نظرة خارجية. إن إفريقيا لا توجد في ذاتها، فهي وعاء استقبل العديد من الإسقاطات والاستثمارات الدلالية المتنوعة، على هوى كافة الملفوظات التي كانت موضوعًا لها، وتبعًا لمصالح متعارضة تتغير مع تغير العصور والأوضاع السياسية. وكما قلت ذلك، فإفريقيا دالٌّ طافٍ ذو طبيعة إنجازية ينتمي إلى كل أولئك الذين يطالبون بالانتماء له سواء عاشوا داخل القارة الإفريقية أم بأوروبا أم بأمريكا أم بآسيا[1].

وبعد أن تم تقسيم إفريقيا على يد المستعمرين الأوروبيين إلى إفريقيا شمالية «بيضاء» وإفريقيا جنوب الصحراء «سوداء»، تم تقسيمها إلى مئات من اللغات مناسبة لمئات الأعراق توجد في مختلف الخرائط، وتمثل هذه القارة. هذا التقسيم للقارة الإفريقية الذي قام به المستعمر والحكام الإداريون الكلونياليون، الذين انضاف الإثنولوجيون إليهم فيما بعد، قد تصاحب مع ذلك بهمٍّ دائم بالبحث عن وحدة عميقة لإفريقيا.

ويعتبر موريس دولافوس (1870-1926) أحد الممثلين الهامين لهذا التيار المزدوج؛ فبفضل تكوينه كمستشرق ومستعرب، رأى في إفريقيا «السوداء» وإمبراطورياتها الكبرى (غانا ومالي والسونغاي) الصورة الموازية للخلافات العربية في المشرق العربي، وافترض، من ثم، وحدة «للروح الزنجية»،

(1) J.-L. Amselle, *Branchements*, *op. cit.*

باعتبارها هي نفسها الصيغة القديمة لمفهوم «الزنوجة»[1]. بالمقابل فإن مروره بمتحف التاريخ الطبيعي بفرنسا قاده إلى تصنيف مختلف الأعراق بإفريقيا الغربية، واستمر في منح صورة للهويات المتعددة التي تعبّر عن نفسها اليوم.

ولأن موريس دولافوس كان يملك وضعية مزدوجة بصفته باحثًا وحاكمًا إداريًا كلونياليًا؛ فقد وجد نفسه في تقاطعِ متطلبات متناقضة قادته بشكل مفارق إلى قيمةِ خلود قارة إفريقية أصيلة، في الوقت الذي كانت فيه ممارساته تعزّز الوجود الفرنسي في القارة الإفريقية. إن التباس الحياة والعمل هذا يندرج في تيار يمكننا أن ننعته بتيار «ذي منزع أهلي» indigéniste، وهو تيار يجد أصله في الآن نفسه لدى الضباط الغزاة كفايديرب، ولدى الوطنيين القوميين الإفريقيين كبلايدن. ويمثل هذا التيار جزءًا هامًا من العمل الكلونيالي الفرنسي سنكون مخطئين إن نحن اختزلناه فقط في القيام بـ«مهمة التمدين». وهو يستمر في أعمال المنادين بالزنوجة كليوبولد سيدار سنغور وإيمي سيزير بل حتى لدى فرانز فانون، الذين ينهلون من الإثنولوجيا الكلونيالية كما هي لدى دولافوس، وأيضًا من إثنولوجيا ليو فروبنيوس المرجعية الضرورية لإعادة بعث الثقافات الإفريقية[2].

إن إفريقيا إذن «ابتكار» كلونيالي، حتى نستعيد تعبير فالنتان موبيمبي، أي «ابتكار» خارجي، وهو ما حصل بالشكل نفسه مع قارات أخرى كأوروبا وآسيا وأقيانوسيا والأمريكتين، باعتبارها كلها ابتداعات مؤرخة تاريخيًا، ولم تر النور إلا بعد اندثار التصور القديم عن «الجهات الأربع للعالم»[3]. لقد تم «ابتكار» إفريقيا باعتبارها مجالًا محدّدًا ومحدودًا ومغلقًا و«خفيًا»، والأمر يسري منطقيًا على وحدتها العرقية والثقافية. لكن ما تمّ من منظور إبستمولوجي مع الغزو والاستعمار، أي تحديد مجال إفريقيا وفرضية وحدتها الثقافية، قد استمر بشكل طبيعي مع المطالب الوطنية والقومية الإفريقية التي تطورت خلال القرن التاسع عشر لدى مفكرين كإدوارد

(1) J.- L. Amselle et E. Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse, op. cit.*

(2) J.-L. Amselle, *L'Ethnisation de la France*, op. cit., chap. IV, « Négritude, créolisation, créolité ».

(3) Valentin Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and tge Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; Serge Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde : histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.

ويلموت بلايدن وبوكر ت. واشنطون وماركوس غْرافي، الذين كانوا كلهم كارايبيين أو أفارقة أمريكيين، ومن ثم أعضاء «للدياسبورا» الإفريقية، وهو الاصطلاح الذي يتملكه سليمان بشير دياني لصالحه[1].

الشتات الإفريقي/الأطلسي الأسود

إن مفهوم الشتات (الدِّياسبّورا) بإيحاءاته العرقية لا يخلو من طرح مشكلات عديدة. فإذا كان ثمة مفهوم غزا، في السنوات الأخيرة، مجال الأفكار كما المجال الإعلامي، فهو مفهوم الشتات. والمؤلفات والمجلات المخصَّصة لهذا الموضوع لا تُحصى وأضحى من الصعب العثور على نص عن السياسة والهجرات والفنون والهوية بل حتى الاقتصاد لا يستعمل هذا المفهوم.

يعني مفهوم الدّياسبورا، ذو الأصل الإغريقي، وتبعًا لمجاز مستقى من علم النباتات، تشتت البذرات. وبعد أن تم تطبيقه في الأول على تشتيت شعب في المجال (أي تشتت اليهود)، صار اليوم يعني نتاج التشتت، أي مجموع أعضاء «جماعة» تعيش في العديد من البلدان، كما هو حال مهاجري بوركينافاسو الذين يعيشون في ساحل العاج، والذين يعتبرون «شتاتًا»[2].

والفكرة البارزة في الاستعمال الحاضر والشديد لهذا المفهوم تتعلق بديمومة الروابط وعلاقات التضامن بين أفراد الشعب نفسه الذي استطاع الحفاظ، رغم عوادي الزمن، على استقرار عرقي وثقافي وديني معين. بالمقابل، لا يمككنا إلا أن نلاحظ أن هذا المفهوم، على الرغم من تبني معجم العلوم الاجتماعية له، يحافظ على قرابة دلالية مع مفهوم «الإثنية» الذي أدخله للغة الفرنسية عام 1896 الداروبني الاجتماعي جورج فاشر دو لابّوج. ففي كتاب عمليات الفرز الاجتماعي، يحدد فاشر دو لابّوج «الإثنية» باعتبارها الإحساس الذي تعيشه مختلف أقسام شعب ما التي يكون التاريخ قد

---

(1) J.-L. Amselle, *Branchements, op. cit.*

وعن الوحدة الإفريقية انظر كتاب:

Amzat Boukari-Yabara, *Africa Unie! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte, 2014.

(2) Wikipédia, « diaspora ».

فصل بينها، والذي يدفع هذه الأقسام إلى البحث عن وحدة مفقودة[1].

من ثم، ندرك بشكل أفضل أن مفهوم الشتات، المتصل اتصالًا وثيقًا بمفهوم «الشعب» والعرق والإثنية وبديمومة هذه الوحدات عبر التاريخ، يشتغل بوصفه رهانًا سياسيًّا حارقًا لدى من يؤمنون بهذه المفاهيم وأولئك الذين يرفضونها، كما لاحظنا ذلك بمناسبة النقاش الذي أثاره صدور كتاب شولمو ساند، كيف تمّ ابتكار الشعب اليهودي؟[2]. فإذا لم يكن ثمة «شعب» لا يتغير عبر الزمن، فلا وجود ثمة لـ«دياسبورا»، بما أن هذا المفهوم الأخير ليس سوى تلوين «مشتت» للأول. يفترض مفهوم الشتات، المستعمل بخصوص اليهود أو الأفارقة الأمريكيين إذن الاستقرار العرقي لأفراد الشعب المشتت، ويزيح قبليًا ظواهر الارتداد والزواج بين رجال يهود ونساء يهوديات (في حال اليهود؟[3]) أو الزواج المختلط، في حال العبيد الأفارقة أو ذريتهم، مع أشخاص من مجموعات حلّت فيما بعد بالتراب الأمريكي. فضلًا عن ذلك، فإن مفهوم الدياسبّورا، كما يتم تصوره اليوم، يفترض بالعلاقة مع ذلك فكرة «مركز» للشتات، أي بلد أو قارة أصلية يتم إحالة الفرد لها إذا ما أحس هذا الأخير بانعدام أي ارتباط يربطه بالبلد الذي ينحدر منه أبواه، ويرى أنه ينتمي حصرًا للبلد الذي وُلد هو فيه. ذلك هو حال الفرنسيين الذين يتم بهم إلصاق المقولات البئيسة لـ«الجيل الثاني» أو «المنحدرين من الهجرة» أو «المنحدرين من التنوع».

إذا ما نحن قبلنا بفكرة ديمومة شتات يهودي أو أسود أو غيره عبر التاريخ، فإننا نفترض إذن، في الآن نفسه، أن الأفراد المشتتين من هذه الدياسبورات هم منذورون في وقت أو آخر إلى «العودة» إلى «موطنهم»، وذلك ما تعنيه بالضبط شعارات «الصعود» (الأليه) لدى الصهاينة الإسرائيليين أو «العودة لإفريقيا» للقوميين الأفارقة كإدوارد ويلموت بلايدن أو ماركوس غرافي[4].

---

(1) Georges Vacher de Lapouge, *Les Sélections sociales*, Paris, Albert Fontemoing, 1896.

(2) Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé : de la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008.

(3) نحن نعلم لدى اليهود أن الطابع اليهودي يتواتر بالانتماء الأمومي.

(4) يمكننا أن نلاحظ أيضًا أن مفهوم الدياسبورا ليس له جوانب إيجابية فقط، بما أنه حين يطبّق على الطلبة الأفارقة المقيمين بأوروبا، يكمن أثره في أنه يوضح لهم أن عليهم ألّا يقيموا بها إلا لوقت معين «للعودة» بعد ذلك لبلدهم الأصل، حالما ينهون دراستهم.

يحيل مفهوم الشتات، بدلالته الإيحائية العرقية القوية، من ناحية ثانية، إلى أصل، وهو ما يشير إليه تمامًا مفهوم «المنحدرين من إفريقيا» الذي يطبّق، بالأخص، على وجود مفترض «لموسيقى سوداء»، تبلورت في إطار «محيط أطلسي أسود»، يعتبر مجالًا لتداول ثقافي يقع بين إفريقيا وأوروبا والأمريكتين[1]. ففي إطار قاعدة «القطرة الواحدة» التي كانت تتحكم إلى وقت قريب في العلاقات العرقية مع الولايات المتحدة، كان يكفي أن يكون للفرد قطرة «دمٍ أسود» كي يتم تصنيفه في تلك الفئة مهما كان لون بشرته، ولو كان للسلّم اللوني معنى في هذا السياق. إن قاعدة «القطرة الواحدة» هذه قد استحوذ عليها بعض «الأفارقة الأمريكيين» انطلاقًا من عملية قلب لهذه السّمة المميّزة، وذلك بفضل اختبار الحمض النووي الذي مكّنهم من البرهنة على انحدارهم من إفريقيا، ومن ثمَّ القيام بدعاوى للمطالبة بجبر الضرر من خَلَف أصحاب شركات بيع العبيد التي قامت في الماضي بتهجير أسلافهم إلى التراب الأمريكي. لكن عدا استعمال اختبار الحمض النووي هذا لغايات اقتصادية وحقوقية، برّر بعض المثقفين الأفارقة الأمريكيين، كهنري لويس غيتس هذا الاستعمال لاختبارات الحمض النووي لغايات الإثبات العرقي، منتقدًا في الآن نفسه، وفي كتابات أخرى، فكرة «الدّياسبورا السوداء»[2]. في هذه الحالة، كما في حالات أخرى، يخضع من ينتقدون مفاهيم «الشتات الأسود» و«الموسيقى السوداء» أو «المحيط الأطلسي الأسود» بسهولة لرفض أولئك الذين يعارضونهم بأن استعمال تلك المفاهيم، متى ما طالبت بها مجموعة من الأفراد مهما كانت، هو من قبيل «الجوهرانية الاستراتيجية» (غاياتري سبيفاك)؛ أي أنه لا يهدف سوى إلى الممارسة في المجال الفني «لعملية استقلال» (empowerment) للمجموعة التي تتعرض للتمييز على أساس قلب تلك السّمة المميّزة.

ذلكم كان هدف السينمائي الألماني فيم فندزز حين ارتأى خلال إنجاز فيلمه «بوينا فيستا سوشال كلوب» (1999) «إرجاع» الموسيقيين الكوبيين إلى إفريقيا كي يصلوا الرحم مع «الأرض الأم». وعلى الرغم من أن فيلم فندزز قد تخلى عن إعادة نسج الأواصر مع القارة «الأصل» المفترضة للموسيقى الكوبية، فإن هذا الهدف سوف يستعيده لاحقًا زميله السينمائي الأمريكي

(1) Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Editions Amsterdam, 2010.

(2) Claudine Raynaud, « Confrontations : Jean-Loup Amselle et les intellectuels afro-américains », in A. Mangeon (dir.), *Anthropolitiques, op.cit.*, p. 92.

مارتان سكورسيز. ففي فيلم «من مالي إلى المسيسبي» (2004)، يجمع سكورسيز بين موسيقيين أفارقة أمريكيين كمغني البلوز كوري هاريس وتاج محلّ، والموسيقيين الأفارقة علي فاركا طوري وساليف كيتا، قصد رتق الأواصر المقطوعة بين الأطلنتيد الإفريقية والموسيقى «السوداء» للولايات المتحدة. كما أن تصريحات مارك بنيعيش، مندوب معرض «الموسيقى الإفريقية العظيمة» الذي أقيم بباريس عام 2014، تندرج في السياق نفسه لفيلم مارتان سكورسيز: «من أناشيد العمل في حقول القطن بصرخات الجاز الحرّ، إلى أغاني البلوز بالمسيسبي بأصلها المالي، مرورا بغي كونكيت في «الغوو كا» أو دانييل وارو في «المالويا»، كان ثمة العديد من الغذو والرواح بين إفريقيا وأمريكا والكارايبي والمحافظات الفرنسية فيما وراء البحار، من غير أن ننسى أوروبا بتياراتها الفنية ومهرجاناتها العديدة. ومن ثمَّ ذلك التنافذ العميق والإبداع المستمر»[1].

وأن يكون مارتن سكورسيز رجلًا « أبيض»، مثله مثل مارك بنيعيش أو إيمانويل بارنت، المستشار العلمي لمعرض «الموسيقى السوداء العظيمة»، أمر لا يشكّل عائقًا كبيرًا لإنجاز هذه الفعاليات الفنية؛ لأن المشكل سيكون هو نفسه إذا ماكان هذا النوع من المشاريع من صنيع أناس «غير بيض»[2]. ثمة اعتراض أكثر جدية صادر عن عالم الموسيقى فليب تاغ الذي يوضح في مقال عنيف، فيما يخص الولايات المتحدة، أن عبارة «الموسيقى السوداء» لم يعد لها من معنى كما عبارة «الموسيقى الأوروبية»، التي عادة ما يتم مُعارضتها معها، وأن الملامح المميّزة المزعومة لهذه الموسيقى «السوداء» («النوتات الزرقاء» وتقنيات النداء والجواب والترخيم والارتجال)، توجد في العديد من أنواع الموسيقى الأخرى[3]. ثمة اعتراض آخر صاغه بعض الموسيقيين الأفارقة الذين لعبوا في فيلم سكورسيز، كعلي فاركا توري، الذي تمرّد بعد ذلك على الزعم بأنه يعزف موسيقى مالية، أي موسيقاه

(1) C. Gara, « La grande musique noire, brasier de résistance », *L'Humanité*, 7-8-9 mars 2014.

(2) « Emmanuel Parent : ›L'approche raciale de la musique a été portée par les Noirs eux-mêmes‘ », entretien par Edouard Launet et Sophia. Fanen, *Libération*, 28 février 2014.

(3) Philip Tagg, « Lettre ouverte sur les musique « noires », « afro-américaines » et « européennesé, *Volume !*, vol. 6, n°1-2, 2009, p. 135-161.

يبرهن غدوار لوني، في مقاله عن معرض «الموسيقى السوداء العظيمة»، وعلى عكس تلك السمات المميزة المزعومة، على وجود «موسيقى سوداء» أصيلة

(« Aux racines des « musiques noires », *Libération*, 17 mars, 2014)

الخاصة، أصل البلوز الأمريكي[1]. وأمام أعمال أو تظاهرات فنية منذورة «للموسيقى السوداء» أو أي شيء يسمى «أسود» («الفكر الأسود مثلًا»)، والتي تقفز على المحيط الأطلسي «الأسود»، لا يمكننا إذن، إلا أن نعتقد بأن الأمر لا يتعلق سوى بشأنٍ يخضع لمنطق اقتصادي ضيق، لا تستعمل فيه المرجعية «أسود» إلا بصمةً لنواة سوق يتم استقطابه.

الدياسبّورا الإفريقية والجهة السادسة لإفريقيا.

علينا أن نُموقع الحقل الدلالي لمفهوم الدّياسبورا الإفريقية والجهة السادسة لإفريقيا في إطار منظمة الوحدة الإفريقية ثم الوحدة الإفريقية التي جاءت بعدها. وقد حدّدت لجنة الوحدة الإفريقي هذا المفهوم بالشكل التالي:

تتكون الدياسبورا الإفريقية من أشخاص من أصول إفريقية يعيشون خارج القارة الإفريقية، لديهم الرغبةَ في المساهمة في نمائها وفي تشكيل الوحدة الإفريقية، مهما كان انتماؤهم الوطني. ولأن الدّياسبورا الإفريقية تعتبر الجهة السادسة لإفريقيا، فهي تتكون من حوالي 112،65 مليون شخص في أمريكا اللاتينية، و13،56 مليون شخص في الكاريبي، و3،51 مليون شخص بأوروبا حسب الأرقام الرسمية للوحدة الإفريقية عام 2010 [2].

إن هذا التعريف والفكرة الثاوية وراءه يكمن أثرهما في الافتراض، بشكل إشكالي، لاستمرارية عرقية وثقافية لأجزاء من السكان والأفراد يكون أسلافهم المفترَضون أو الواقعيون قد تركوا القارة الإفريقية في فترات مختلفة، مما يجعل من المستحيل خلطهم مع الآخرين. ما الذي يجمع إذن بين من نسمّيهم ويسمّون أنفسهم «أفارقة أمريكيين» والأفارقة من كافة الأصول الذين هاجروا حديثًا إلى الولايات المتحدة أو لبلدان أخرى كي يقيموا بها مؤقتًا أو للاستقرار بها نهائيًا؟

إن من نسميهم أو يسمون أنفسهم «أفارقة أمريكيين» لهم بالطبع الحق في المطالبة بهذه التسمية، بيْد أن أسلافهم منذ حطوا الرّحال ببلاد

(1) مداخلة شخصية للإثنوموسيقيين ستيفن فيلد وفرانسيسكو جياناتاسيو وجيوفاني غوبرياتي، البندقية، مؤسسة شيني، 30 يناير 2014.

(2) http ://afriqueinside.com/la-diaspora-sixieme-region-dafrique18092014/

أمريكا كعبيد لم يبقوا أفارقة «أقحاحًا»، ولهم من بين أسلافهم جميعًا أناس غير أفارقة. بالنتيجة، فإن الخلط في المخزون نفسه من الناس بين عناصر بالغة الاختلاف يبدو لي من باب العسف، ولا يأخذ بعين الاعتبار الوضعية الخصوصية للمهاجرين الأفارقة المعاصرين ولعلاقتهم الملتبسة بالأفارقة الأمريكيين، وهي الوضعية التي تصفها بشكل رائع الكاتبة النيجيرية شيامانْدا نغوزي أديشي في روايتها «أمريكاناه»[1].

يبدو لي بالتأكيد أن المطالب الوطنية القومية الإفريقية، خارج أصولها الكلونيالية، يكون أثرها، كبقية المطالب الوطنية في أماكن أخرى، كبت الفوارق الاجتماعية الداخلية لكل بلد من بلدان القارة. صحيح أننا ندرك بسهولة أن «آباء الوطن» كليوبولد سيدار سنغور وموديبو كيتا وكوام نكروماه قد أرادو الانفلات من شَرَك «البلْقنة»، مسنودين في ذلك من المستعمرين القدماء، وحاولوا إرساء فيدراليات من الدول الإفريقية كفيدرالية مالي والسنغال الحاليين، أو اتحاد الدول الإفريقية الذي جمع غانا وغينيا ومالي. لكن، في هذه الحالة، فإن الاختيارات الوطنية مهما كانت «ذات طابع وخدوي إفريقي»، لم تصلح سوى لتقنيع التناقضات الداخلية لكل بلد. ثم إن هذه المنظمات التي تجمع مجمل أو أغلب بلدان القارة نفسها كالوحدة الإفريقية، ومعها المنظمات الأكثر سعة التي تشتغل في المستوى العالمي كالأمم المتحدة، قد أبانت من زمن طويل عن عجزها، بالأخص، فيما يتعلق بحل الحروب الأهلية والانتفاضات المسلحة. وأمثلة إفريقيا الوسطى والجمهورية الديمقراطية للكونغو والصومال ومالي من بين أمثلة أخرى هي براهين ساطعة على ذلك. ويبدو لي من الأجدى عوض المطالبة بشكل ببغاوي بالوحدة الإفريقية الهرع لنجدة المعارضين للأنظمة الاستبدادية والفاسدة. وأنا أرغب أن أشير هنا إلى الكفاح الخاص والشجاع لباتريس نغانانغ، الكاتب الكاميروني الأستاذ بالولايات المتحدة، الذي وجد نفسه في سجون رئيس بلده بول بيّا قبل أن يتم طرده منه نهائيًا[2].

التفكير في إفريقيا/ صُنعها

إن «التفيكر في إفريقيا / صنعها» كما يتصور ذلك سليمان بشير دياني،

(1) Chiammanda Ngozi Adichie, *Americanah*, Paris, Gallimard, 2016.

(2) تم نفي باتريس نيانانغا للولايات المتحدة يوم 27 ديسمبر 2017.

والتفكير في إفريقيا اليوم وكتابتها، كما يشير لذلك عنوان كتاب أشرف عليه ألان مابانكو، أو أيضًا كتابة إفريقيا-العالم، كما يقترح ذلك المؤلِّف الذي أشرف عليه أشيل مبيمبي وفلوين سارّ له، حسب رأيي، خطيئة إضفاء الطابع الجوهراني، لا فقط على إفريقيا، وإنما على مجموع القارات. إنها هذه الشَّخصنة لإفريقيا يبدو لي أنها تقود توًّا نحو انحراف فكري يتم تطبيقه على القارات، ونحو بناءٍ للطبقات العرقية والثقافية التي تحيل للأسف في بعضٍ من جوانبها على التصور الكارثي لـ«صدام الحضارات» الذي جاء به من بضع سنوات صامويل هوتنغتون، والذي يمارس اليوم جاذبية كبرى على العقول.

علينا أن نحترس من أن إطلاق شعارات مثل هذه، على الرغم من أنها تنبع من الأُمنية المشروعة لإحياء هذه القارة وضمان «نهضة إفريقية»، تُفضي بأريحيّة إلى فكرة أن كل شيء صالح للتبنّي بشرط أن يكون نابعًا من القارة الإفريقية، أو في أحسن الأحوال إلى أن ثمة مفكرين أفارقة، وهو ما لا يشك فيه أحد. وأنا لا يمكن إلا أن أفكر، مثلًا، في أن الطريقة التي بها وصفت وسائل الإعلام دورتي «أوراش الفكر»[1] يشي بشكل ما بنوع من الأبوية يمكن وصفها بما بعد الكلونيالية، والتي تنتشر بإفراط في وسائل الإعلام. إن الجاذبية التي تمارسها إفريقيا في الغرب تكون مصحوبة أيضًا بشكل موازٍ بضرب من النفور، وهو قد لا يكون في نهاية المطاف إلا شكلًا مبطّنًا من العنصرية[2].

وهذا ما يعود بنا إلى الموضوع الأساس لهذا الكتاب من الحوارات مع سليمان بشير دياني: إننا بحاجة «لأوراش الفكر» هذه بالتأكيد، لكن هل علينا من ثمّ أن نفترض أن الأمر يتعلق ضمنًا «بأوراش للفكر الإفريقي»، وهو ما سيقود في هذه الحالة، وبشكل مشروع، إلى طرح السؤال الموازي والمعكوس لضرورة «أوراش للفكر الأوروبي»!

بيد أن ما جهدنا كثيرًا في تفكيكه، أي فكرة فلسفة غربية أو فكر أوروبي آتٍ مباشرة من المعجزة «اليونانية»، أي هذا الهوَس بالتوازي، لا يلزم أن يمارس آثارًا سيئة على مفكّري إفريقيا عبر عملية قلب مؤسفة للسمة المميّزة. لقد ألح سليمان بشير دياني دومًا على فكرة عدم وجود فلسفة

---

(1) انظر ما سبلي.

(2) J.-L. Amselle, « L'Afrique : un parc à thèmes », *Les Temps modernes*, n° 620-621: « Afriques du monde », avril-novembre, 2002, p. 46-60.

إفريقية وإنما فلسفة في إفريقيا، أي نشاط لفلاسفة يعتبرون أنفسهم «أفارقة»، يمارسون نشاطهم في القارة أو خارجها ويستعملون كافة المفاهيم التي توجد في حوزتهم، سواء كانت إفريقية أم غير إفريقية، أي أنهم يستعملون كل شيء في خدمة تفكيرهم. هذا هو الملخص الذي أرغب في أن أحتفظ به في ذاكرتي من هذه الحوارات.

14

عن إفريقيا والوحدة الإفريقية

(سليمان بشير دياني)

سأقدم في البداية توضيحًا أوليًا يشمل العديد من النقط التي أثارها جان لو أمسيل. فهو حين يندّد بفكرة «الفكر الأسود» أو بفكرة أن إفريقيا تُعتبر جوهرًا ثابتًا وغير تاريخي، الخ، فلا يلزم أن نفهم أن كلامه موجه لي أو أنه «جواب» على أقوالي بشكل من الأشكال. فالتوكيدات الجوهرانية التي يبلور ضدها حجاجًا مضادًا للجوهرانية معمقًا، لا علاقة لها بتاتًا بمواقفي وعملي. نحن متفقان في النقطة التالية: أن عدم وجود «فكر أسود» ولا «فكر أبيض» هو أمر بديهي لدي، من ثم، فكل ما يقوله عنه جان لو أمسيل يتوجه لمخاطب آخر غيري. فأنا لست معروفًا بأني ألعب دور المركزي الإفريقي المتلقي بامتياز لشعار الكونية. الكوني همٌّ أساس من همومي، غير أن كلًا منا يهتم به بشكل مغاير. وأنا من جهتي أنظر إليه على عكس «النزعات المركزية»، أي في اللاتمركز وفي الترجمة.

أعود الآن إلى الأسباب التي تجعلني أنطق «إفريقيا» بصيغة المفرد.

أن تكون المجموعات الكبرى «مبتكَرة» بشكل من الأشكال، فذلك أيضًا أمر بدهي. البرتغال ليس هو هولندا، واليونان ليس هو ألمانيا، وذلك أمر واضح. بل إن أزمة اليونان تؤكد ذلك بشكل عميق بحيث إنها قادت إلى توقُّع خروج اليونان من حظيرة أوروبا، وأدى ذلك إلى غضب شعبي ضد ألمانيا التي تم نعتها بجميع النعوت المُشينة واتهامها بالمقت الثقافي لبلدان الجنوب وأوروبا، تحت قناع الصرامة الاقتصادية والمالية. الفوارق في أوروبا إذن عميقة كما هي في مناطق أخرى من العالم. بيد أن المشروع الأوروبي أمر كائن، وهو لا ينبغي باعتباره فقط سوقًا، وإنما يعني تاريخًا مشتركًا، ويتحدث عن قيم مشتركة. وبهذا المعنى، فإن خروج اليونان من أوروبا كان سيكون له، طبعًا، معنى اقتصادي أُعطيت له في وقت معين أهمية زائدة، لكنه كان سيُضحي كارثة

رمزية لا يجهلها أحد؛ فإخراج اليونان من أوروبا التي بُني مفهومها بالإحالة إليها كان سيدمر فكرة أوروبا. وليس الأمر كذلك مع بريطانيا العظمى.

لهذا فإن جان لو أمسيل قد قلب معنى كلامي وعملي عمومًا حين صرخ في وجهي بـ«الجوهرانية» لأني أعبر عن الرغبة في إفريقيا. وأنا أتبنى كلية كلام ألان ريكار الذي قال أفضل من أي شخص آخر بأن من الخطأ الإبستمولوجي أن يمنح المرء لنفسه «إفريقيا» من غير أن يأخذ الوقت لبناء أسباب تفكير مفهومها الكلي من حيث هو كذلك. وهكذا فهو يندّد بـ«تمديد الملاحظات العينية نحو الفكرة العامة، ذلك الجرح الذي يجعلنا نتحدث عن إفريقيا كلما أقمنا بعض الوقت في نقطة من نقط هذه القارة»[1]. لم يتم تناول أي منطقة في العالم بهذا القدر من النزق من خلال تعميمات لا أساس لها كما قلت ذلك سابقًا. لكن علينا ألا ننتهي إلى أن نجعل من إفريقيا وحدها فقط القارة التي يجب اليوم ودومًا الحديث عنها بصيغة الجمع، مهما كان الموضوع المطروق. لا أحد يتحدث عن أوروبا بصيغة الجمع؛ لأننا حين نحيل إلى أوروبا نفكر أولًا في البناء المستمر لهذه الأخيرة. والأمر لا يختلف بخصوص إفريقيا.

ما معنى إذن أن ترغب إفريقيا في إفريقيا؟ أنَّ الأفارقة دخلوا في تحقيق فكرة الوحدة الإفريقية، وهم واعون كامل الوعي بتاريخ هذه الفكرة وبالاختلاف بين الوحدة الإفريقية بالأمس، مع القوة التحررية التي تمثّل، والوحدة الإفريقية اليوم، المتمفصلة مع التقدم الحاصل بعد الاستقلال. إن الرغبة في إفريقيا تعني إرادة تحقيق الوحدة في التعدد. ذلك هو معنى جمع الشّمل. يتعلق الأمر أولًا بإلغاء الحدود الداخلية للقارة في وقت، هو زمننا، تقوم فيها الإثنيات الوطنية في الخارج بالحدّ من حركية بعض المجموعات البشرية، ومن بينها الإفريقية طبعًا، وتتخوّف من مفهوم «استبدال» المهاجرين الذين تعتبرهم الكارثة العظمى بالأهالي، وتخشى من كون الأرض بلادًا واحدة «لكلٍّ فيها مكانه»، كما يردد ذلك بلا كلل ولا ملّل البابا فرانسوا.

إن منح المجال الإفريقي من غير حدود لمبادرات وإبداعات المواطنين، الذين لن يكونوا مغاربة وماليين وروانديين، الخ، وإنما أفارقة، لا يعني أن نتجاهل أن المغرب ليس رواندا، وإنما هو الرغبة في مستقبل إفريقي.

(1) Alain Ricard, « De l'africanisme aux études africaines, textes et humanités », *Afrique et Histoire*, vol. 2, Lagrasse, Verdier, 2004.

فمستقبل مشروع إفريقيا ليس أمرًا معطىً، وإنما سيكون ما سنقوم به جماعةً. وبهذا فإن إفريقيا ليست، ولن تكون من ابتكار أحد غير الأفارقة أنفسهم. ومستقبل الوحدة هذا قد بدأت ملامحه ترتسم في الأفق.

ومن المفرح أن نلاحظ أن البناء الجاري للوحدة الإفريقية يُبين عن قطيعة واقعية مع ما كان في جزء كبير منه منظمة الوحدة الإفريقية، التي كانت موضوع احتجاج وتنديد من لدن المنظمات التقدمية في القارة الإفريقية باعتبارها «نقابة لرؤساء الدول» يحمون فيها بعضهم البعض، وباعتبار أنهم كانوا يغضّون الطرف عن الديكتاتوريات والمساس بحقوق الإنسان لدى جيرانهم. واليوم، نحن نرى الوحدة الإفريقية تكلف المنظمة الجهوية لغرب إفريقيا بالعمل على الضغط العسكري قصد تنحية الرجل العنيف يحي جامه من غامبيا. إن ما يتم إرساؤه بشكل تدريجي يوجه القارة على طريق وحدة تنبني أيضًا على القيم الديمقراطية. وجان لو أمسيل يفصح عن ارتيابية مبدئية إزاء كل ما له علاقة بمسير إفريقيا نحو وحدتها. ليكن. لكننا لا يمكننا مع ذلك اختزال مشروع الوحدة الإفريقية في «تغويذة» سحرية واعتبار أن الأمر يتعلق باستجمام على حساب الصراعات التي يلزم خوضها ضد اعتقال مثقف في الكاميرون!

لماذا تتحدث الوحدة الإفريقيا عن شتاتها في الخارج، وما معنى ذلك؟ سأقول أولًا بأن جان لو أمسيل مصيب حقًّا في تحليلاته التي يقوم بها للكلمة مذكّرًا بمعناها الأصل. بيد أن ما يمنح للمفاهيم دلالتها هو أولًا استعمالها. ونحن سنستعمل مفهوم «الدّياشبورا» كما يفهمه كل الناس، وبنسيان تام لأصول الكلمة، للحديث عن الدياسبورات الإفريقية. وسألاحظ إذن، أن وثيقة الوحدة الإفريقية التي يثبتها جان لو أمسيل تحيل إلى الأشخاص ذوي الأصول الإفريقية «الراغبين (والتشديد من لدني) في المساهمة [...] في بناء الوحدة الإفريقية». الأمر يتعلق هنا أيضًا بالرغبة في إفريقيا، لا بالحديث عن جوهر ما. فما تقوله الوحدة الإفريقية هو أن من الطبيعي أن يحس المنحدرون من إفريقيا بآصرة مع القارة تأخذ شكل رغبة في إفريقيا بالمعنى الذي أشرت إليه. وهم لهم مصلحة في ذلك، فمن الواضح أن مصير القارة الإفريقية ونماؤها سيكون له أثر كبير في الصراع ضد أنواع العنصرية في جميع أنحاء العالم. إن هذا لا يعني أن كافة المنحدرين من إفريقيا ليسوا مواطنين كاملين في البلدان التي يعيشون بها، ولا أن ليس ثمة البعض ممن يرون أن لا أواصر تربطهم بالقارة الإفريقية.

لماذا قرر المنحدرون من إفريقيا في الولايات المتحدة أن يسموا أنفسهم أفارقة أمريكيين بعد أن كانوا يسمون «زنوجًا» ثم «سودًا»، لو لم يكن ذلك للتعبير عن تلك الآصرة التي هي رغبة، لا تدعي شيئًا وتبني دلالتها بحرية؟

لنعذ إلى هذا الأخطبوط الذي هو الجوهرانية. هل يكون المرء جوهرانيًا حين يقول «موسيقى سوداء»؟ أو حين ينظر للطريقة التي بها تم إعادة إبداع موسيقى الصالصا الكوبية؛ لأن الإيقاعات كانت تتصادى بين هذا الجانب والآخر من المحيط الأطلسي؟ والواقع أن يوسو ندور مثلًا قد بدأ مشواره مغنيِ «سالسيرو» قبل أن «يترابط» (حتى أستعيد مفهومًا هاما لدى جان لو أمسيل) مع إيقاعات «المبالاكس» الوولوفية وغيرها. أما توري كُوندا، فقد بلْور بسهولة وموهبة اللقاء بين إيقاع «البوغارابو» لكازامَنس وإيقاعات الريغي بجمايكا.

وقد ألّف أميري براكا، حين كان يسمى الملك جونز، وقبل أن يتبنى هذا الاسم، كتابًا جميلًا عن الموسيقى السوداء الأمريكية بعنوان شعب البلوز[1]، درس فيه بدقة كيف أن الإيقاعات الموسيقية وحدها، من بين كافة العناصر التي جاءت إلى أمريكا مع تجارة العبيد، نجت من الدمار المنهجي بطابعها اللامادي، وتم الحفاظ عليها في الكنائس السوداء. إن الحديث عن «موسيقى سوداء» أو إفريقية في العالم الجديد ليس مسألة جوهر، وإنما مسألة تاريخ يدعونا إلى دراسة «شعوب البلوز» مع «الترابطات» المتعددة التي عرفت، وأن نتعلم الدروس من واقعها لدى علماء الموسيقى الذين درسوا هذه المسألة.

أما بخصوص «أوراش الفكر» التي أنشأها من سنتين فلْوين سارّ وأشيل مديفي، فنحن متفقان. والمشرفان عليها كانا أول من قال: إذا كان من المهم جدًّا أن يلتقي مثقفون وفنانون وكتاب همّهم المشترك ما سميتُه الرغبة في إفريقيا للتفكير وتقاسم وجهات النظر عن القضايا الإفريقية، فمن البدهي أن القضايا الإفريقية هي قضايا عالمية والقضايا العالمية قضايا إفريقية. ولأقدمْ مثالًا على ذلك: لقد كان موضوع اللقاء الأخير الذي تمّ بدكار في شهر نوفمبر 2017 هو «سياسة الكائن الحي»، وهي قضية عالمية كما نعلم. إنها مسألة تقاسم حولها المشاركون فكرة أن على إفريقيا أن تعلن عن حضورها بحيث يتم التفكير أيضًا انطلاقًا من إفريقيا ومن أجل إفريقيا والعالم.

(1) Le Roi Jones, *Blues People. Negro Music in White America*, New York, William Morrow and Cie, 1963.

15

«الرغبة في إفريقيا»
لدى سليمان بشير دياني

(جان لو أمسيل)

لقد صرح سليمان بشير دياني بـ«الرغبة في إفريقيا» التي يعيشها عدد من المثقفين الأفارقة، ومن ضمنهم أولئك الذين نشّطوا «ورشة الفكر» أو شاركوا فيها في دورتيها اللتين انعقدتا في 2016 و 2017 بدكار بالسنغال.

وهو حين يقدم مفهوم الرغبة في إفريقيا هذا يرغب في الجواب على الملاحظات التي قمت بها بخصوص ضرورة تصريف إفريقيا في صيغة الجمع، والتساؤل عن وجاهة مفهوم الوحدة الإفريقية. لكن مفهوم الرغبة في إفريقيا يلزم في نظري مساءلته بدوره؛ لأنه يستنسخ ما لم أكفّ خلال حوارنا عن الإشارة إليه، أي «ضربًا» من الجوهرانية.

إن الرغبة في إفريقيا، كما يتصورها سليمان بشير دياني، والتي تذكّرنا بـ«الحاجة لإفريقيا» لدى إريك فوتورينو وكرستوف غيومان وإريك أوزسينا، هي من قبيل الحدس العميق للإفريقي لثقافته، وضربٌ من الاقتناع العميق الباطن الذي لا يتعلق بالفرد من حيث هو كذلك، وإنما بالجماعي. فسليمان بشير دياني، يبدو لي من خلال الرغبة في إفريقيا أنه يركز على طبيعته العميقة بوصفه فردًا جماعيًا، أي الشخص الذي يعني الجماعة والجزء الذي يمثل الكل.

إن هذا الاقتناع العميق بتمثيل ثقافة معينة يكون من نتائجه تحديد مجال معين وحجز «الثقافة الإفريقية» في مجال مغلق ومن ثمّ الإقصاء عنوة لأولئك الذين لا ينتمون إليها. وعلى الرغم من أن سليمان بشير دياني لا علاقة بتاتًا له بإقصاء أي شيء، فإننا نجد في ذلك فكرة إدوارد غليسان المتعلقة بـ«الكثافة» التي تفصح عنها بعض الثقافات إزاء الملاحظ الخارجي.

وبمحاكاتنا لكلمة أفلاطون، يمكننا القول: لا أحد يدخل هنا إذا لم يكن إفريقيًا.

يبدو أن سليمان بشير دياني يقول لنا: أنا لدي الحق في الدفاع عن خصوصية وفرادة إفريقية، وأنا لي الحق ألا أتقاسمها مع الأجنبي.

يتعلق الأمر إذن بـ«عاطفة» إن لم تكن «زنجية» (سنغور)، فهي على الأقل خاصة بإفريقيا، وبطابع إفريقي لا يوصف، ولا يمكن أن يحسه من لا يكون كذلك، أي إفريقيًا. كم من مرة سمعت على لسان محدثيَّ الماليين الجملة القائلة بأنني لن أفهم أبدًا شيئًا في «أسرار» إفريقيا. إن هذه الرغبة في إبعاد الآخر والنظرة الخارجية هي إحدى الثوابت في الفكر ما بعد الكلونيالي والديكلونيالي. فالانشطار بين الذات (الاستعمار) والموضوع (الأهالي) يلزم أن يكون خاصية للإبسولوجية الغربية، وهذا الانشطار كما ترجمتُه في مجال الأنثربولوجيا يتم التشكيك فيه بالضبط من حيث هو كذلك. ومقولة «اعرف نفسك من غير المرور بالآخر» تُضحي، في معنى آخر، الشعار الأساس للفكر الديكلونيالي.

إن عيب هذه النظرة، عدا أنها تصدّ المعرفة التي أنتجها وطنيون أفارقة خارجين اجتماعيًا عن الأوساط التي يدرسون، يكمن في أننا يمكننا أن نتساءل من أين تصدر الرغبة في إفريقيا؟، وكيف يمكن أن تُؤسس معرفة ما عن ثقافة أو مجتمع ما، ما دام الفرد الذي يعبر عن تلك الرغبة لم يقم بأي تحقيق عن مجتمعه الخاص، بل ما يُعتبر المعرفة التي له عن ثقافته الخاصة هو فقط انغماسه في ثقافته وتربيته. بالجملة، وكما قال أوغست كونت عن الاستبطان، هل يمكن للمرء المرور بالشارع ورؤية نفسه يمر من النافذة؟ لهذا لا أرى في هذه الرغبة في إفريقيا، كما يقترحها علينا سليمان بشير دياني، إلا شكلًا من أشكال الاستبطان الثقافي مع كل الارتيابات التي يفرضها هذا الموقف.

16

هل وُلدت حقوق الإنسان في إفريقيا[1]؟

(جان لو أمسيل)

لنوضح من البداية أن قضية معرفة إذا ما كانت حقوق الإنسان، في هذه الحالة كما في أخرى، قد ظهرت في إفريقيا يمكن أن تكون أهم من الجواب الذي يمكن أن نجده لهذا السؤال. سنركز هنا على «ميثاق كوروكان فوغا» و/أو «ميثاق الماندي» الذي يُعتقد أنه وثّق عام 1222 قبل «ميثاق الحقوق» (1689) والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن (1789)، وفيما بعد ميثاق الحريات (1215) (magna carta-1297). وبما أن إفريقيا مهد البشرية، فمن المنطقي من منظور متمركز حول إفريقيا أن تكون حقوق الإنسان قد وُلدت أيضًا في هذه القارة، ومن ثم بإفريقيا الغربية، في منطقة السودان والساحل.

والمسرحية التي تقوم بمشهدة انبثاق حقوق الإنسان على التراب الإفريقي تلعب في فصول عدة.

الفصل الأول

حسب التتابع الزمني، بدأ كل شيء مع موريس دولافوس، الحاكم الإداري الاستعماري والإثنوغرافي والمستشرق، وكتابه الرائع السنغال والنيجر الأعلى (1912) الذي يرسم فيه لوحة إثنولوجية وتاريخية مذهلة لـ«حضارات» هذا الجزء من إفريقيا، وخاصة منها الإمبراطوريات الكبرى السودانية (غانا، مالي، السونغاي) التي توالت في هذه المنطقة بكاملها منذ القرن الثامن حتى

(1) أود هنا التعبير عن امتناني لآن دوكي، الأنثربولوجية في معهد البحث من أجل التنمية، لمساعدتها لي في تحرير هذا الجزء من الكتاب.

القرن السادس عشر[1]. نحن لا نعرف شيئًا عن مُخبري دولافوس؛ لأن الأمر يتعلق بعمل غير مباشر يقوم على تحقيقات قام بها موظفو الإدارة الكلونيالية بطلب من كلوزيل، الحاكم العام لغرب إفريقيا حينها. ومن ثمّ نستنتج من هذا التحقيق، من وجهة النظر التي تهمنا، أن سوندياتا كيتا، حين انتصر على سوماورو كانتي إمبراطور السوسو خلال معركة كيرينا عام 1235 (وهو تاريخ ابتدعه دولافوس) أصبح الملك المؤسس لإمبراطورية مالي[2]. لكن بعد أن سرد دولافوس هذا الحدث الكبير، لم يذكر في أي مكان كان لقاء كوروكان فوغا الذي أصدر فيه سوندياتا كيتا الميثاق الشهير.

الفصل الثاني

ولأول مرة عام 1960، مع صدور كتاب المؤرخ الغيني جبريل تمسير نيان، سوندياتا أو العصر التدينغي، وهو عبارة عن ترجمة ملحمة تم استقاؤها من رواية الحاكي ممادو كوياتي من منطقة جليبا كورو بغينيا، تم ذكر هذا الحدث في كتاب محرّر باللغة الفرنسية[3]. والكتاب، الذي لا يتضمن الكتابة الحرفية بلغة المالنكي، يتضمن فصلًا بعنوان «كوروكان فوغا، أو تقاسم العالم»، الذي فيه يتم سرد اللقاء الذي نظمه سوندياتا إثر انتصاره على سوماورو، والذي اجتمعت فيه العشائر المنتصرة للإمبراطورية، ومعها الشعوب المغلوبة[4]. وخلالها تم إعلان المحرمات وقرابات الهزل التي تنظم العلاقات بين مختلف عشائر الماندي. لكن، في الفصل الأخير من الكتاب، «الماندية الخالدة»، لم يكتف ممادو كوياتي الحاكي وجبريل تمسير نياي بوصف التنظيم السياسي الذي أقامه سوندياتا خلال هذا التجمع، بل وصفاه بـ«الدستور» من غير أن نعرف الكلمة المقابلة لكلمة الدستور

(1) Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1912, 3 vol.

(2) M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger, op. cit.*, t. II, p. 169.

وعن اختلاق هذا التاريخ، انظر:

Jean-Louis Triaud, « Haut-Sénégal-Niger, un modèle positiviste? De la coutume à l'histoire: Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine », in J.-L. Amselle, et E. Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse, op. cit.*, p. 218.

(3) Djibril Tamsir Niane, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960.

ونحن نقول إنه «محرر بالفرنسية»؛ لأننا لا نعرف تاريخًا لتحرير ولا لصدور كوروكان فوغا غبارا لسليمان كانتي، انظر ما سبق.

(4) *Ibid.*, p. 136-143.

في لغة المالانكي («اذهب إلى كابا، وسترى الفسحة في الغابة التي تسمى كوروكان فوغا حيث أقيم التجمع العام الذي أقام «دستورًا» لإمبراطورية سوندجاتا»[1].

الفصل الثالث: سليمان كانتي والنّكو

لقد ابتكر سليمان كانتي (1922-1987)، وهو أحد الأولياء الصوفيين الغينيين عام 1949 أبجدية تمزج بين الأبجدية العربية واللاتينية، بفضلها قام بترجمة القرآن إلى لغة المالنكي، وألف العديد من الكتب باستعمال هذا الخط[2]. ومن بين تلك المؤلفات يمكننا أن نذكر ما يمكن تسميته «أعرافًا قانونية» تمتح بالتأكيد من القانون الكلونيالي ومن صوره في السنغال والنيجر الأعلى لدولافوس، والذي يعدّد المائة وثلاثين قاعدة أو قانونًا (طون)[3] أصدرها سوندياتا في كوروكان فوغا، والتي يحددها سليمان كانتي، متبعًا في ذلك تأريخ دولافوس، في عام 1236، أي سنةً بعد معركة كيرينا[4].

تتعلق الشرائع الأولى بالعوائد القديمة (لاندا[5]) كما تم جمعها من الأسلاف، والتي أبطلوها لتبقّي غيرها.

ويتمثل المقام الثاني لسوندياتا في بلاد الماركا، التي أُعجب فيها إمبراطور المستقبل ببعض العوائد الإسلامية لهذا البلد، وخاصة منها الأسبوع من سبعة أيام.

---

(1) المرجع نفسه، ص. 152, وعلينا أن نسجل أن ملحمة سونجارا، التي قام بتدوينها يان يانسن بكيلا (مالي)، لم يأت فيها البتة ذكر لتجمع كوروكان فوغا.

(Jan Jansen, Esger Duintjer et Boubakar Tamboura (éd.), *L'Epopée De Sunjara d'après Lansine Diabate de Kela*, Leyde, CNWS, 199).

ولا في كتاب:

Youssouf Tata Cissé et Wa Kamissoko, *Soundhata la gloire du Mali*, t. II, Karthala, 2009.

(2) J.- L. Amselle, *Branchements, op. cit.*

(3) «الطون»: «قاعدة وقانون وحكم وجمعية تخضع لقانون، وهو ما يتطلب واجبات وأهدافًا مرسومة». انظر:
Maurice Delafosse, *La Langue Mandingue et ses dialectes (malinké, bambara, dioula)*, t. II, Dictionnaire Mandingue-Français, Paris, Gueuthner, 1955, p. 759.

(4) Souleymane Kanté, *Kurukanfuga Gbara*, traduit du n'ko par Emmanuel Nii odoi et Djibril Doumbouya, édité par David. C. Conrad, Kissidougo, Guinée, dactyl. 50 pages.

(5) لادا ولاندا، «العادات والشرائع العرفية»، وهي مشتقة من العربية: العادات.

أما الثالثة، فهي ناجمة عن التخلي عن الشرائع التي كانت سائدة على عهد الإمبراطور المهزوم سوماوورو.

إن هذه الشرائع أو القواعد والعوائد والأعراف تتعلق بالعديد من المجالات: الخيرات المادية وطرائق الحصول عليها وتوارثها والزواج وقضية المهر والإرث، ووضعية العبيد وتنظيم الشغل في العائلة وطبقات العمر، والحق في الأرض وتحريم القرابين الآدمية، وحماية الغرباء، وتوارث القيادة، والحلف باليمين والجزاء، والروزنامة والوضعية الاجتماعية وقرابات الهزل المتصلة بها، وغير ذلك.

إنها كافة القواعد والشرائع الناجمة عن التثبيت الشرعي والتعميم المتنوع لممارسات انغرست عبر الزمن في قلب ما يمكن أن نسميه «المجال الثقافي الماندي». يتعلق الأمر بضرب من الوثيقة القديمة الشفهية «ابتدعها» بشكل كبير سليمان كانتي، بما أن هذا الأخير يعترف بأن الحكاة التقليديين عاجزون عن الإفصاح عنها، والتي تنبع على الأرجح من الملاحظة والتحقيق التاريخي الذي قام به هذا العالم المسلم لدى أصحاب «التقاليد» (الأسلاف والحُكاة وغيرهم) عن ثقافته الخاصة. إن هذه الوثيقة الشفهية قد تم إخضاعها لمعالجة مزدوجة؛ فهي كانت من جهة موضوعًا للتدوين والتحرير الكتابي مع ما يفترضه ذلك؛ ومن جهة ثانية يتم الرمي بها في ماضٍ عتيق يعود إلى عام 1236، على الرغم من أن هذا التاريخ مبتدع كلية كما رأينا ذلك.

إن تدوين هذه الوثيقة الشفهية وتحويلها إلى «شيء غير عتيق» يجعل من مؤلفها، كما من ممادو كوتي وجبريل تمسير نيان، المساهمين في تحرير ملحمة سونديانا، في وضعية يمكن أن ننعتها بـ«المتمركزة حول إفريقيا»[1]. فالأمر يتعلق، عبر هذه العملية، بتوكيد أن «شرائع» كوروكان فوغا و«دستورها» قد سبقا ميثاق الحقوق البريطاني بخمسة قرون، والإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن للثورة الفرنسية بستة قرون.

لكن المسألة لا تتعلق في العمق بمعرفة أن هذه الشرائع الشفهية غير قابلة للمقارنة بـ«الدستور»؛ لأنها شفهية أي غير مدونة، ولا بتحديد

(1) المثل المشهور للمركزية الإفريقية هو الشيخ أنتا ديوب. انظر بالأخص كتابه:
Autorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?, Paris, Présence africaine, 1967.

موضوعها، ولو أن ذلك أمر عويص. فأن يكون عالَم الماندي يملك قبل الاستعمار شرائعه وقواعده وقيمه، أمر لا يمكن أن يشك فيه أحد، على الرغم من أن هذه الشرائع والقواعد والقيم كانت تخضع للتغيّر الشديد تبعًا للعصر والمكان، وعلى الرغم من أن ذلك أمر يطرح مشكلة أيضًا. بيد أن الصعوبة كلها تكمن في استحالة مقارنة مجموعة من القواعد، بل حتى «القانون» أو «الميثاق»، كما هي حال ميثاق كوروكان فوغا، بميثاق الحقوق البريطاني أو الإعلان الفرنسي عن حقوق الإنسان.

وإذا كان حقًّا من الضروري القيام بتلك المقارنة، وافتراضًا منا أن هذا اللقاء قد تمّ في الواقع في القرن الثالث عشر، فمن الأمثل مقارنتها مع شرائع حمورابي مثلًا، لا مع «دستور» من الدساتير مهما كان، إذ إن ميثاق كوروكان فوغا يقصد بالأساس تنظيم العلاقة بين المجموعات والوضعيات الاجتماعية. والأمران طبعا متواشجان؛ لأن الأمر يتعلق فعلًا بمجتمع بالغ التراتبية (المحاربون، المنتمون للعشائر، العبيد) حيث الحفاظ على النظام الاجتماعي والسياسي أمر ذو أهمية بالغة.

علينا بالتأكيد أن نرى في حكاية إقامة ميثاق كوروكان فوغا، وبصفة عامة في ملحمة سونདياتا، إرادة تشجيع مشروع كبير لإعادة التنظيم الاجتماعي والسياسي، يتمحور حول إيقاف «حرب الجميع ضد الجميع»، أي في سياق الماندي وغرب إفريقيا عمومًا، إيقاف الحروب الانقسامية بين المقاطعات والمشيخات المتعارضة. ومن ثم الأهمية التي يكتسبها، فيما يحكيه في الآن نفسه ممادو كوياتي وسليمان كانتي، إقامة العهود بين «البيوت» المتخاصمة، أي تلك «السيناكويا» «التي قامت الإثنولوجيا الكلونيالية (راد كليف-براون، غريول)[1] بتهدئتها «وإبعادها عن السياسة» وتحويلها إلى «قرابات للهزل» و«تحالفات تطهيرية». يتعلق الأمر هنا، حقًّا، بعقود اجتماعية وسياسية تستهدف ضمان السلم والحفاظ على النظام، بشكل يمكن معه التحكم في الأرستقراطيات المتناحرة، بما يشبه الطريقة التي قام بها ملك فرنسا فليب لوبيل في القرن الثالث عشر بمركزة الملكية الفرنسية من خلال الحدّ من سلطة النبلاء التابعين له.

علينا إذن أن نرى في ملحمة السوندياتا وفي مجمع كوروكان فوغا الذي

(1) Alfred R. Radcliffe-Brown, « On Joking Relationships », *Africa*, vol. 13, n° 3, juillet 1940, p. 195-210; Marcel Griaule, "L'alliance cathartique", *Africa*, vol. 18, n° 4, octobre 1948, p. 242-248.

تمثل ذروته، من وجهة نظر الأرستقراطية المهيمنة أو النخب المعاصرة التي تلتها، عملية تمكين لسيروة إقامة أو إعادة إقامة سلطة إمبراطورية خلفت إمبراطورية سوماورو كانتي، إمبراطور السوسو[1]. وفي هذا تكون فكرة ممادو كوياتي وسليمان كانتي المتمثلة في مقارنة ميثاق كوروكان فوغا بميثاق الحقوق البريطاني وإعلان حقوق الإنسان الفرنسي غير ذات معنى كبير، لا لأن إفريقيا أو الأفارقة غير قادرين على بلورة «دستور»؛ وإنما لأن هذا الميثاق لا يعبر مطلقًا عن انتفاضة ضد ملكية مطلقة شبيهة بالثورة البريطانية المجيدة في القرن السابع عشر (وهي الثورة التي أفرزت استتباب ملكية برلمانية) ولا يعبر عن اهتمام بحقوق الفرد مهما كانت طبيعتها. ومرة أخرى، فإن هذا الميثاق يتعلق أساسًا بعقد تحالفات وعهود بين الجماعات، وبـ«عقود اجتماعية» إذا صحت العبارة، لكن بعقود اجتماعية لا علاقة لها بالفلسفة السياسية للقرن السابع عشر والثامن عشر (لدى هوبز وجون لوك وروسو)، التي تستهدف، من خلال استعادة مكاسب الميثاق البريطاني للحريات (Magna Carta) ومكاسب قانون الحريات الأساسية (Habeas Corpus)، كما من خلال خطاطة خيالية تعارض بين «الحالة الطبيعية » والعقد الاجتماعي»، الانتقال من وضعية الرعيّة إلى وضعية المواطنة التي تتمتّع ببعض الحقوق.

الفصل الرابع: ملتقى كانكان (1998)

وفي كل الأحوال، فإن هذا الاضطراب الزمني، الذي تعوّدنا عليه في كافة الأصوليات، سواء كانت دينية أم ثقافية، قد تمت استعادة تشغيله في انطلاق سياسات الجهوية، كما في السياسات الهادفة إلى تشجيع التعدّدية الثقافية والتنوع العرقي والوحدة الإفريقية في بلدان غرب إفريقيا السودانية الساحلية أو في مستوى القارة برمّتها. وهكذا، وبسند من المنظمات الدولية والمولين والمنظمات غير الحكومية، تمت إعادة توكيد قيم الضيافة والإنسانية وسلطة القرب بالسنغال كما بمالي، باعتبارها ضمانة للحكامة الجيِدة، في الوقت الذي يتمّ فيه في مجموع بلدان المنطقة تشجيع «قرابات الهزل» والهذر بوصفها عوامل لحل النزاعات واستتباب الأمن بين

(1) وذلك، سواء في إطار الجهوية الإدارية المالية أم «النهضة الإفريقية» العزيزة على قلب عبدولاي واد، رئيس السنغال.

مختلف الأعراق[1]. هكذا تمّ «بيع» غرب إفريقيا السودانية الساحلية في سوق المساعدات الدولية كأرض للوئام، شأنها شأن المثال المضاد تمامًا لإفريقيا الوسطى (رواندا) أو الساحلية (ساحل العاج) التي تنخرها النزاعات القبلية والمجازر، قبل أن تقوم الهجمات الإرهابية عام 2012-2013 بتأزيم هذه النظرة العَدَنية لمالي.

في هذا الإطار، وبمبادرة من الوكالة من أجل الفرنكفونية ومركز الدراسات اللسانية والتاريخية، نُظّمت ورشة مُثلت فيها العديد من بلدان غرب إفريقيا السودانية الساحلية عام 1998 بكانكان بغينيا. لقد كان الهدف من هذه الورشة أو المناظرة رسميًّا تشجيع التفاهم الأمثل بين المتخصصين في التقاليد؛ إذ هكذا يسمّى الحكاة وغيرهم من مالكي التراث الشفهي والباحثين المتخصصين في التواصل، قصد تكريس الجهود للمهمة الاستعجالية المتمثلة في جمع التراث الشفَهي الإفريقي والحفاظ عليه.

وخلال هذه المناظرة، تمت دعوة الحكاة إلى أن يقدم كل واحد منهم صيغته لميثاق كروكان فوغا، وتمّ تكليف القاضي الغيني سيريمان كوياتي، المنحدر من عائلة من الحكاة المشهورين، بإنجاز «التركيبة» في شكل «نص دستوري» مكوّن من أربعة وأربعين بندًا.

والحقيقة أن هذا الملتقى، ومعه «إعادة اكتشاف» ميثاق كوروكان فوغا التي تشكل الحدث الأهم، أفضى إلى تهميش صيغة سليمان كانتي، هذا الشيخ الصوفي الغيني المبتكر لأبجدية «النّكو»، والذي يعتبر نصه عن الكوروكان فوغا، المستوحى من علماء القانون العرفي الكلونياليين، صيغة تشبعت بها صيغة الميثاق كما تبلورت في الوثيقة المكتوبة التي انتهت إليها تلك المناظرة[2]. والواقع أن الصيغة التي انتهت إليها تلك المناظرة هي الوحيدة التي صار مسموحًا استعمالها، والحال أنها ليست سوى «تركيبة»

---

(1) Claude Faye, Yaouga Koné et Catherien Quiminal (éd.), *Décentralisation et pouvoires en Afrique. En contrepoint, modèles territoriaux français*, Paris, IRD, 2006.
انظر أيضًا العدد الخاص من مجلة دفاتر الدراسات الإفريقية المخصص لموضوع «القرابة والهزل والسياسة»، عدد 184، 2006 بإشراف سسيل كانوت وإتيين سميث، وكذا الدرس الافتتاحي لجبريل تمسير نيان، «ميثاق كوروكان فوغا. في أصول الفكر السياسي بإفريقيا»، السنغال، جامعة غاستون بيرجي بسان لوي، 2009، مرقونة، 41 صفحة. وعن صورة «المفاوضات الطويلة» انظر جان لو أمسيل، الأنثربولوجي والسياسي، مرجع مذكور، الفصل الأول، «التصويت والمفاوضات الطويلة».

(2) CELHTO, *La Charte de Kurukan Fuga. Aus sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

لمختلف الصيغ التي قدمها الحكاة، وأنها تتجاهل بشكل ساطع صيغة سليمان كانتي[1].

بالمقابل، توجد في الصدارة مساهمتنا الباحث المالي يوسف تاتا سيسي: «وصية سونجاتا» كما رواها مخبره الرئيسي وا كاميسوكو، وكذا «قَسَم القناصين»، وهو نص شفهي سابق (1222) على ميثاق كوروكان فوغا (1236)، ويتضمن بنودًا تعتبر ذات علاقة «بحقوق الإنسان»، خاصة تلك التي تنادي بتحريم تجارة العبيد[2]. وفي الواقع، فإن يوسف تاتا سيسي، وهو يستلهم التأريخ الزمني الكلونيالي لدولافوس، قد قام بتركيبة للحكاية التي دوَّنها عام 1965 بمنطقة طيغي كورو بالماندي، من رواية القناص فاجمبا كانتي، ومن رواية الحاكي وا كاميسوكو الذي يمتدح سونجاتا الذي قرر إلغاء العبودية يوم اعتلائه عرش إمبراطورية مالي بدكاذجلان عام 1222.

وهكذا، ومن خلال إرجاع جنيالوجيا ميثاق كوروكان فوغا إلى «قَسَم القناصين»، يغدو من الممكن القيام «بشيء أفضل» مما قام به سليمان كانتي الذي اكتفى من جهته بادعاء سبق هذا الميثاق لميثاق الحقوق البريطاني لعام 1689. وهكذا فإن حقوق الإنسان في صيغتها الإفريقية، باتت تُقدَّم باعتبارها معاصرة إن لم تكن سابقة على «الماغنا كارتا» أو ميثاق الحريات الفردية البريطاني (1215-1297 [3]). لكن، ليس من النافل التوضيح بأن «الماغنا كارتا» إذا كانت تُرسي بشكل لم يسبق له مثيل حقوق الفرد ضد السلطة العسفية للمستبدّ، فمن العسير أن نجد أي شيء شبيه بذلك في التقليد المندانغي الإفريقي السابق على نصوص سليمان كانتي، وعلى نصوص مناظرة كانكان أو «قَسَم القناصين» كما نشره يوسف تاتا سيسي. وفي الواقع، يمكننا التساؤل إذا ما كان هذا الإسقاط الرَّجعي لحق الفرد في المقاومة إزاء السلطة الملكية، كما يتبدّى في كامل التقليد السياسي الإنجليزي منذ «الماغنا كارتا» حتى ميثاق الحقوق، مرورًا «بحقوق الفرد

(1) فقد تم تقديم «تنويعات(ـه) عن قوانين كوروكان فوغا» بشكل يتسم ببعض التحقير في ملحق الكتاب، باعِتبارها من صنيع «شاعر» عالم متخصص في التقاليد. المرجع نفسه، ص. 153-155.

(2) *Ibid.*, p. 22-23.

ويوجد «قسَم القناصين»، الذي دوّنه يوسف تاتا سيسي عام 1965 في ملحق كتاب ميثاق كوروكان فوغا، مرجع مذكور، ص. 145-149، كما في كتاب ميثاق الماندي وغيرها من التقاليد بمالي، ترجمة يوسف تاتا سيسي، باريس، ألبان مشيل، 2003.

(3) Hamidou Dia, « La Charte du Mandé: une nouvelle Magna Carta pour l'Union afrie caine », in *La Charte de Kurakan Fuga, op. cit.*, p. 141-143; Iba Der Thiam, *ibid.*, p. 140; Raphaël N'diaye, *ibid.*, p. 109-110 ; « Kaman Bolon », *ibid.*, p. 159

(Habeas Corpus)، ليس نابعًا من رؤية «ديمقراطية» أو «دعوة للمساواة» لجمعيات القناصين التقليديين المالنكي. على كل حال هكذا تبلورت هذه النظرة انطلاقًا من تحقيقات يوسف تاتا سيسي، التي اغتنت هي نفسها بالبلورات النظرية اللاحقة للأنثربولوجي كلود ميتاسو[1]. فليس من المستحيل إذن أن يوسف تاتا سيسي الذي كان مقرّبًا من كلود ميتاسو، في أعماله عن «قسَم القناصين»، قد تبنى نظرة تمنح ذلك القَسم مشروعية «تقليدية» إزاء سيرورات الدّمقرطة في الغرب، كما بإفريقيا منذ تسعينيات القرن الماضي.

في نهاية هذا الملتقى، تتوجت «إعادة اكتشاف» ميثاق فوغا بتحديث العديد من المبادئ أو الهموم البالغةِ المعاصرةِ كحقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين، والبيئة والتنوع الثقافي والوحدة الإفريقية، وغيرها، وهي مبادئ تبدو، حتى نستعيد عبارة ليفي شتراوس، كما لو كانت «عبارات مسكوكة زائفة».

تبعات ملتقى كانكان: «ميثاق كوركان فوغا» أم «ميثاق الماندي»؟

سوف تستمر سيرورة «ابتكار التقليد» هذه في الملتقى الموالي الذي انعقد في 2004 بباماكو في مالي، والذي جمع عددًا من المتدخلين، كان بعضهم حاضرًا في ملتقى كانكان. وخلال هذا الجمع، قام الكاتب السنغالي بوبكار بوريس ديوب، وهو يحرض على الانزياح عن الأفكار المركزية الإفريقية للشيخ أنتا ديوب، التي كانت بالغة الحضور في المسعى الذي تحكّم في الترويج لميثاق كوروكان فوغا، لم يتنكّف عن السخرية ممّن يرون في ذلك

(1) Youssouf Tata Sissé, « Notes sur les sociétés de chasseurs malinké », *Journal de la Société des Africanistes*, n° 34, 1964, p. 175-226. Claude Meillassoux, « Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique », in *Terrains et théories*, Paris Anthropos, 1977, p. 119-140.

وهو نص يتم فيه ذكر مقال يوسف تاتا سيسي. والأنثربولوجي الكبير كلود ميتاسو، كان همه الكبير في جانب كبير من مؤلفاته، وخاصة منها **نساء ومخازن ورأسمالات** (باريس، ماسبيرو، 1975)، وأيضا في كتابه: **أنثربولوجيا الاستعباد** (1986)، توكيد الفكرة التي بلورها فريدريك إنجلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** (1884) مستخدمًا أدوات الإتنولوجيا الحديثة. وقد كان يرمي بذلك إلى العثور، من منظور تطوري، على «المراحل» الشهيرة التي حددها مؤسسو الماركسية. وهكذا، فإنه يقارب بين «مجموعات القناصين الجمّاعة» و«الشيوعية البدائية»، في الوقت الذي يماهي بين الأسرى المحاربين في مملكة السيغو وبين «ديمقراطية عسكرية» معينة الخ. ونحن نجد الفكرة نفسها لدى يان يانسن، **بحثا عن أصالة أهلية. لماذا يقبل الماليون بميثاق الماندينغ وميثاق كوروكان فوغا؟**، نص مخطوط، 16 صفحة، من دون تاريخ.

الميثاق «بناء بغديًّا قام به مثقفون مستعدون لكافة أنواع الدّجل كي يجدوا لأنفسهم مرجعيات وجبهة في تاريخهم»[1].

وعلى غرار هذا الكاتب، ومن غير أن نقول بمسألة الدَّجل، لا يمكننا إلا أن نفكر بأن هذا الميثاق وملحقاته («قَسَم القناصين» و«ميثاق الماندي») هي حقًّا بناء منذور ليأخذ مكانة في سيرورة تشكيل التراث. والواقع أن هذا الميثاق، خلال الملتقى اللاحق الذي أُقيم بباماكو عام 2007 بمبادرة من من وزارة الثقافة المالية، سوف يستمر مشواره بفضل إطلاق الباحث المالي المذكور، يوسف تاتا سيسي، لـ«قسم القناصين» تحت يافطة «ميثاق الماندي»[2]. وهكذا فإن صورة «التقليد» هذه سوف تكون هي الرابح في الأخير في إطار المسابقة الدولية لـ«ثقافات العالم»، بما أن تلك الصيغة هي التي سيتم اختيارها كي تكون ضمن القائمة الإرشادية للتراث الثقافي اللامادي كما أنشأتها منظمة اليونسكو.

كيف لنا ألا نرى في هذا الاختيار نتاجًا للمنافسة بين البلدين الرئيسيين المشاركين في هذا الميثاق؛ أي غينيا ومالي، وهي منافسة تبرز بالأخص في الخط المستعمل؛ لأن المجمع الذي دعا إليه سوندياتا يمكن كتابته بطريقتين: بالطريقة المالية (كوروكان فوغا) أو بالطريقة الغينية (كودوكان فوغا)، كما توجد مكتوبة في المكان الذي احتضن المجمع الشهير[3]. إن «تنافس الولاءات» هذا، حتى نستعيد العبارة التي استعملها قيدوم البحث المالي باكاري كامبان (1928-2016)، ينبغي ألا يُنسينا مع ذلك «التكامل» الذي يميز «ذلك المكتسب الأكيد للتراث الوطني» الذي لا تقف حدوده عند حدود مالي الحالية. وخلال هذه المناظرة نفسها، تمّ التوكيد وبنبرة «إفريقية مركزية» على ضرورة رفض أي «نزعة سالبة» أي التشكيك في حقيقة الميثاق بسبب تبنّي اليونسكو له، وما ينجم عن ذلك، أي ضرورة توفّر السلطات المالية على صيغة مُجمَع عليها[4].

أما اللّمسة التالية فسوف يأتي بها الاحتفاء بالذكرى الخمسين لاستقلال

---

(1) *La Charte de Kurukan Fuga, op. cit.*, p. 89, 93.

(2) Hawa Semega, « Charte du Mandé, Kurukanfuga, une rencontre internationale se tient à Bamako », *Soir de Bamako*, 1er juin 2007.

(3) يقوم د. ط. نيان في درسه الافتتاحي المذكور، بإسقاط «قسم القناصين» الذي يدافع عنه ي. ط. سيسي، ويضع إعادة اكتشاف ميثاق كوروكان فوغا في إطار «النهضة الإفريقية»، العزيزة على قلب الرئيس السنغالي عبد اللي واد.

(4) التقرير النهائي للمناظرة الوطنية للتحقق من ميثاق كوروكانفوكا 1263، كنغابا، 27-28 فبراير 2010.

مالي بكوروكان فوغا، في فاتح أكتوبر 2010، وهي المراسيم التي قام خلالها أمادو توماني توري، الرئيس المالي في ذلك الوقت، وبحضور وفد غيني كبير، بوضع حجر الأساس لمأثرة هائلة يعتزم بناؤها في «فسحة الغابة»، وهو ما سينجم عنه التثبيت بالإسمنت والنقش في المرمر لمختلف شرائع ذلك «الدستور» غير المدون[1]. وهكذا اكتملت سيرورة تثبيت الهوية المالنكي، التي بدأت منذ عدة عقود، والتي برزت مرة أخرى للسطح عام 2017، حين أراد الرئيس المالي بوبكر كيتا أن يدرج في مشروع مراجعة الدستور ميثاق كوروكان فوغا. وعلى الرغم من أن مشروع مراجعة الدستور هذا قد تمّ التخلي عنه في نهاية الأمر أمام قوة المعارضة الشعبية، فإن الرغبة في إيجاد أساس ماندي للهيكل الدستوري المالي يترجم بشكل واضح الانقسام بين الشمال والجنوب الذي صار يمس بلاد مالي. في هذا السياق بالضبط علينا إعادة موقعة موضة «ميثاق الماندي-قسَم القناصين»، التي يرجعها بعض الباحثين من قبيل يان يانسن إلى الرغبة « الأهلية» للماليين، كما لرغبتهم في الإحالة إلى أنموذج سياسي عَدالي يقطع مع الأنموذج الموجود في ميثاق كوروكان فوغا[2]. وضدًا على هذه الفكرة، يبدو لي مع ذلك من الصعب أن نعمّم على مجموع سكان مالي هذه الرغبة في الأهلية الماندية، على الأقل؛ لأن شعب البول والصونغاي والطوارق تم إقصاؤهم منها. فضلًا عن ذلك، فإن التعبئة الحالية للقناصين في مالي تتوافق بصعوبة مع هذه النظرة الديمقراطية. فهي تندرج في سياق مواجهات «أهلية» بين القناصين الدوغون أو البمبارا الذين نظمتهم السلطة في إطار مليشيات، والبول، وهو ما لا يمنح لطوائف القناصين هؤلاء الطابع العدالي الذي يُمنح لهم في العادة[3]. وهكذا يتشكّل حول الدولة المالية ما يشبه التحالف الذي يجمع البمبارا والدوغون (وهم حسب البعض من أصل ماندي) يوفّر لها جبهة للهيمنة يتمحور حول قمع أبناء شعب البول الذين يُعتبرون أنهم

(1) M. Keita et H. Kouyate, « Cinquantenaire : Journée de Kurukanfuga, au cœur de la grande histoire », *L'Essor*, 1er octobre, 2010.

(2) J. Jansen, *A la recherche d'autochtonie – Pourquoi les Maliens acceptent la charte du Manding et la charte de Kouroukanfouga, op. cit.*

وانظر، في سياق مغاير، هو سياق الرعاة الصوماليين بجيبوتي، والرعاة الصوماليين والإثيوبيين، كتاب: Ali Moussa Iye, Le Verdict de l'Arbre. Le Xeer Issa : Essai sur une démocratie endogène afr - caine, Achère, Editions Dagan, 2014، وهو من دون شك يستلهم المؤلف الكلاسيكي للأنثربولوجي البريطاني يوان م. لويس، **ديمقراطية رعوية. دراسة في الرعوية والسياسة** (1961). ولقد وفرت الأنثربولوجيا الكلونيالية، في حالات كثيرة أخرى مشابهة، الغذاء اللازم لفكر إفريقي مركزي. أشكر سيمون إمبير- فيير، وهو مؤرخ من معهد العوالم الإفريقية بإيكس أون بروفانس بفرنسا على مدّي بهذا المرجع.

(3) http://maliactu.net/mali-connflit-communautaire-entre-peulhs-et-dogons-au-centre-du-pays-les-jeunes-de-lassociation-tabital-pulaaku-disent-halte-a-lamalgame/

لا يشكلون جزءًا من المجموع الوطني[1].

وأخيرًا، عليَّ أن أضيف أن النقاش حول ميثاق كوروكان فوغا وميثاق الماندي، لم يظل محبوسًا بإفريقيا الغربية، فقد كان أيضًا موضوعًا للنقاش السياسي بفرنسا. وقد جاءت الفرصة لذلك بسبب الخطاب الذي ألقته سيغولين رويال بدكار في 2009، جوابًا على الخطاب الشهير والتعيس لنيكولا ساركوزي، الذي جاء فيه أن «الإنسان الإفريقي لم يدخل التاريخ بما يكفي». وفي ذلك الخطاب المضاد، ذكرت المرشحة السابقة لرئاسة الجمهورية الفرنسية ميثاق الماندي لتبيّن أن «الإنسان الإفريقي قد دخل حقًّا للتاريخ من أوسع أبوابه».

«علينا وضع حدّ لتلك الفكرة الخاطئة التي تعتبر أن الديمقراطية والحقوق الأساسية لها مهد واحد هو الغرب. ففي محاضرة ألقاها مؤخرًا سطيفان هيسل عن تاريخ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي كان أحد محرريه، منح الكلمة لسليمان بشير دياني. وقد ذكّر هذا الأخير أننا نجد في «ميثاق الماندي في القرن الثالث عشر، وفي «قسم القناصين» ذاك، الذي كان موجّها أيضًا للعالم، تحديدًا لا يزال راهنًا لحقوق الشخص الإنساني»[2].

ما الذي نستنتجه من ذلك؟ إذا كان من المشروع، من وجهة نظر فلسفية، أن يرغب المرء في استعادة «التقليد» المتعلق بالعناصر التي يمكن أن تعزّز اهتمامات معاصرة معينة، على طريقة ما بعد الكلونياليين الأمريكيين اللاتينيين الذين يطالبون بقيم هندية أمريكية كـ«العيش الطيب» و«التاباشاماما» (أمنا الأرض)، فمن وجهة نظر الباحث في العلوم الاجتماعية بالمقابل، وبمعزل عن المكانة التي تحتلها إفريقيا في المتخيل الغربي[3]، تكون القضية التي تطرح نفسها هي معرفة إذا ما كان ممكنًا إسقاط تصورات فلسفية وسياسية راهنة على نص «شفهي» نجهل كل شيء عن سياق التلفّظ به. ونحن على حق في طرح ذلك السؤال الذي

(1) مداخلة شخصية للأنثربولوجي جوليان غافيل وعرض للأنثربولوجي بوكاري سنغاري في مناظرتنا بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بباريس، «الساحل مقلوبًا» (9 مارس 2018).

(2) www.lepoint.fr/...dicours...segolene –royal...dakar/332931.

(3) يتعلق الأمر بـ«حرب أبناء الحلم» التي وقعت في نهاية القرن الثامن عشر في منطقة الواسولو. انظر مداخلة:
Claude Meillasoux, in Youssou Tata Sissé et Kamissoko Wa, Soundjata, la gloire du Mali, vol. 2, Paris, Karthala/Arsan, 2009, p. 255-256 ; J.-L. Amselle, Logiques métisses, op. cit. p. 135.

طرحه كلود ميّاسو نفسه، وهو الأنثربولوجي بلا شك الذي كان في أصل هذه النظرة الديمقراطية لمجتمعات القناصين، والذي وضع الإصبع على بعض الإسقاطات التي مارسها وا كاميسوكو، «مبتدع» ميثاق الماندي، بخصوص بعض الأحداث التاريخية التي يبدو أنها وقعت ما بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر، فيما يؤرخها الحاكي الشهير بالقرن العاشر.

بالشكل نفسه، يمكننا أن نتساءل عن حق إذا كان إلغاء العبودية الذي يطالب به القناص فادجيمبا كانتي، والذي تم تشريعه على يد الإمبراطور سوندياتا مؤسس إمبراطورية مالي، حسب ما جاء به هوا كاميسوكو، لا يلائم الوضعية السائدة في هذه المنطقة في نهاية القرن التاسع عشر، في زمن الاحتلال الفرنسي، حين تمّ إفراغ قرى كاملة من أهلها وتهجيرهم بشكل جماعي للشمال، حتى واحات الصحراء والمغرب الكبير. ألم ينعكس إلغاء تجارة العبيد، وهو أحد مبررات غزو القوات العسكرية الفرنسية لتلك المنطقة من غرب إفريقيا السودانية الساحلية، بصورة ما في الحكايات التي جمعها فيما بعد من لدن ذلك القناص وذلك الحاكي؟ ثمة العديد من الأمثلة من هذه الظاهرة، التي تسمى استرجاعًا، أي فعلًا رَجعيًّا للكتابة على الشفهي، يؤكدها الأنثربولوجيون بخصوص إفريقيا وغيرها من مناطق العالم[1].

لكن، فيما عدا كل هذا، أليس من الأجدى التخلي عن العثور بأي ثمن على مُقابِلات «إفريقية» للمبادئ الفلسفية الكبرى «الأوروبية» للقرن السابع عشر والثامن عشر، ولحقوق الإنسان، فيما يشبه «المنافسة المحاكاتية» التي تكون سببًا في الإحساس بالحرمان وسوء التفاهم؟ بل في أي شيء تتشابه حقوق الإنسان التي يتم الحديث عنها في «قسم القناصين»، عدا ما يتعلق بإلغاء العبودية التي ما زالت تمارس في موريتانيا وليبيا، مع مطالب المنظمات الدولية المتعلقة بإلغاء ختان النساء والزواج المبكّر أو وضع حدّ للقمع الذي يتعرض له المثليون الجنسيون؟

إن الثورات الديمقراطية الإفريقية الحديثة بتونس ومصر وليبيا، على الرغم من أن أغلبها أصابه الإخفاق، قد تمت باسم حرية التعبير والديمقراطية، من غير أن يطرح ذلك مشكلًا للفاعلين فيها. فهؤلاء الأخيرون لم يحسوا فعلًا بضرورة البحث عن نماذج سياسية تبرر أفعالهم

(1) يوجد «قسم القناصين» في النصب التذكاري لإلغاء العبودية بمدينة نانط الفرنسية.

في القرآن والخلافة الإسلامية أو التقاليد «الديمقراطية» الأمازيغية مثلًا. فلقد تملّكت سيرورة الدَّمَقرطة التونسية والمصرية والليبية حقوق الإنسان المثال اللازم اتباعه، وما تبقى لها فعله. هذه السيرورة لم تطالب حقوق الإنسان بجواز سفرها، بل عبّرت فقط عن تعطشها للحرية والكرامة. ولا أحد يمكنه أن يَعيب عليها أن تخون أصالة إفريقية معينة حتى لو كانت أصالة شمال هذه القارة.

17

عن مواثيق الماندي

(سليمان بشير دياني)

يتحدث جان لو أمسيل عن «ميثاق الماندي»، وهو نص آخر تمّ تدوينه عن صيغته الشفهية في عملية مغايرة تمامًا. فقد قام مجموعة من الباحثين بإعادة تشكيل المبادئ التي كان يتم الإعلان عنها عموميًّا، والتي سوف تشكل الإمبراطورية المتعددة التي صارت إمبراطورية الماندي، وذلك بالنهل من ذاكرة حكاة غرب إفريقيا. ففي كتاب ميثاق كوروكان فوغا. في أصول فكر سياسي بإفريقيا[1]، يوضح الباحثون الذين ساهموا في هذا المشروع أنهم جمعوا صيغًا عديدة من أفواه الحكاة (الحارسين لما صار يسمى النصوص الشفهية، ولو أن ذلك ضرب من التضاد)، وقاموا بإعمال التقاطع بينها وبترميم ثقوبها كي يستطيعوا إنتاج وثيقة سُجِّلت فيها كتابةً المبادئ والمحرمات التي كانت تسهر على التعايش المتناغم في الإمبراطورية بين مختلف العشائر والمجموعات اللغوية والقبائل، الخ، كما الحقوق التي يُعترف بها لبعض الفئات الاجتماعية وللنساء والأطفال وغيرهم. وهذه الملفوظات حين تؤخذ في مجموعها تشكل حينها ما يمكن أن نسميه «دستور» (أو ميثاق) الماندي، أي في المعنى الأصلي «ما يلحم مجموع» الإمبراطورية.

وأنا أعتقد أن جان لو أمسيل يشكِّك في مجمل المشروع لا بتفحص مسعاه ومناقشته، وإنما بالقول من البداية بأن عيبه الكبير يتمثل في أنه مظهر لرغبة معينة يسميها «مركزية إفريقية» ومحاكاة للغرب بإنتاج وثيقة يمكن مضاهاتها بـ«الماغنا كارتا».

وسيكون من المفيد قراءة «مقدمة» كتاب جبريل تمسير، وخاصة «مقدمة» المرحوم منغوني نيانغ الأنثربولوجي صاحب المشروع ومدير مركز

(1) CELHTO, Paris, L'Harmattan, 2008.

الدراسات اللسانية والتاريخية بالتقليد الشفهي الذي مقرّه نيامي، الذي يوضح مشروع إعادة بلورة «ميثاق» الماندي.

ومانغوني نيانغ، الذي لا يمكن الشك في كفاءته ونزاهته وصرامته بخصوص المراسيم والإجراءات التي يلزم القيام بها حين يتعلق الأمر بالاشتغال في مجال التواتر الشفَهي يوضح في تقديمه أيّ مسعىً وأي تقاطعات مكّنت من تخيين وثيقة كوروكان فوغا. ثم إن مانغوني نيانغ قال بصدد ما يمنح أهمية للوثيقة، عدا ما لها من أهمية تاريخية: «إذا كان بعض الأفارقة من ذلك التاريخ قد سعوْا لتدبير النزاعات بالمفاوضات، فلماذا لا نقوم نحن بذلك؟»[1]. ذلك هو ما كان يحرك الأنثربولوجي السنغالي، أي ما تغنيه اليوم لغرب إفريقيا الفلسفة السياسية التي تفصح عن نفسها في هذه الوثيقة، وليس هدف التوجه إلى مخاطب هو الغرب تتم محاكاته ويتم السعي إلى استجذاب قَبوله، الهدف يكمن في إنجاز ترجمة هذه الوثيقة في لغة الديمقراطيات اليوم باعتبارها شاهدًا على إرادة بناء العيش المشترك انطلاقًا من المتعدد. بل إن ما هو أهم من تلك المقارنة التي لا معنى لها هو أن دولة مالي اليوم، ومن أجل نفسها ومن أجل الدلالة التي تمنحها لتاريخها ومستقبلها، قد سجلت بالإحالة إلى ميثاق الماندي هذا، إرادتها في النهل من الفلسفة السياسية التي تزخر بها.

الذيل والتكْملة في ميثاق الماندي وقسَم القناصين

علينا أن نقول أولًا عن ميثاق الماندي أنه ينطلق من «وثيقتين شفَهيتين» مختلفتين. ثمة «الميثاق» بالمعنى الضيق، وهو إعادة بلورة المبادئ التي قامت عليها إمبراطورية مالي من خلال دراسة التقاليد الشفهية التي تتصل بها، ومن خلال التقاطعات بينها. إنها حرفيا دستور مالي التاريخي (بمعنى المبادئ المؤسّسة له). والشكل الذي قُدّمت به هذه المبادئ وطريقة ترتيبها كمتوالية من البنود يمنحها شكل ميثاق.

ثم هناك «قَسَم القناصين»، المنشور اليوم بلغة البمبارا والفرنسية والإنجليزية (وهو يدرَّس اليوم في صيغته الإنجليزية في درس يسمى «الحضارات الإفريقية»)، وفيه تلتزم طائفة قناصي الماندي بحماية المجتمعات

(1) *La Charte de Kurukan Fuga, op. cit.*, p. 5.

الإفريقية الغربية باسم عدد من المبادئ يتم تعدادها فيه، وباحترام تام لها.

لقد تساءل البعض عن صحة الوثيقتين وصلاحيتهما، خاصة وثيقة الميثاق، وهو أمر عادي حين يتعلق الأمر بأرشيف شفوي كان محفوظًا في الذاكرة البشرية. والجواب على هذه الأسئلة يلزم البحث عنه في التفاسير التي يقدمها الباحثون عن مناهج إعادة البلورة التي قاموا بها. وقد أحلتُ سابقًا إلى الكتاب الذي نشره مركز اللسانيات عن الميثاق وعن طرائق إعادة تشكيلها.

علينا أن نكون واضحين هنا: فأنا أعلن عن معارضتي التامة والجذرية لجان لو أمسيل، بخصوص هذه النقطة التي ناقشناها في كتاب المحاورات هذا أكثر من غيرها؛ لا لأني أعتبر أنَّ من غير الضروري مناقشة طرائق إعادة تشكيل ميثاق الماندي؛ وإنما لأننا لسنا، حسب جان لو أمسيل، أمام نقاش، وإنما أمام موقف تآمري. وهذا الموقف لا تهمه البراهين المضادة، بل يتمثل فقط في القول: إن القصد الثاوي وراء «ابتكار» ميثاق هو أن يكون الأفارقة في منافسة محاكاتية مع أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر. إنه ابتكار استفاد من دعم «البلورات النظرية الجديدة» لمياسو (لنلاحظ أن النظرية تأتي من ميّاسو، كما يأتي الإطار الكرونولوجي من دولافوس، فيما يعود أمر «التحقيقات» ليوسف تاتا سيسي وأنثربولوجيي مركز الدراسات اللسانية) وبتواطؤ (؟) من اليونسكو.

ما الجواب الذي يفترضه ذلك؟ لن أجيب؛ إذ لا جدوى من الاحتجاج باسم كل المتّهَمين بالدَّجل، ومِن وضْع نفسي في موقف المدافع. عليَّ فقط أن أكرر ما كتب بوبكر بوريس ديوب (الذي يستشهد به جان لو أمسيل) حين يتهكم من الذين لا يرون في الميثاق إلا مؤامرة للمثقفين.

ثمة بالمقابل مسألة أصل حقوق الإنسان التي يهمنا هنا مناقشتها. وموقفي بهذا الصدد هو التالي: لا تملك قضية حقوق الإنسان معنى إلا من منظور «المركزيات» سواء كانت أوروبية أم إفريقية أم غيرها.

إننا حين نطرح المسألة من ناحية الأصل ننتهي إلى العودة إلى ليل الزمن. وهكذا ليس من الخطأ الحديث عن «الأصول الدينية لحقوق الإنسان». بل يمكننا، ولِمَ لا، الدفاع عن الفكرة القائلة بأن ثمة حقوقًا مرتبطة بالإنسان، وتتصل بكرامته تظهر لدى قابيل في ندمه على القيام بأول جريمة قتل في حق أخيه هابيل، خاصة حين يأسف، كما جاء في

القرآن، على أنه لم يدفنه كما تفعل ذلك الغربان التي تعرف كيف تحترم موتاها.

يدعونا صامويل موين، في الكتاب الهام الذي كرّسه لتاريخ حقوق الإنسان[1]، إلى عدم متابعة القضية الغامضة الأصول؛ لكي ندرك فقط أن حقوق الإنسان لم تأخذ أهميتها التي نعترف لها بها اليوم في الخطاب السياسي والعلاقات الدولية إلا في بداية السبعينيات، حين خابت القضايا الكبرى التي كانت تحمل وعود الغد الأفضل، والتي كانت تتغنى بـ«حقوق الإنسانية» وصارت «آخر طوباوية سياسية».

إن مناضلي حقوق الإنسان، بتحدثهم لغة الأخلاقيات التي تتجاهل الحدود والسيادات حين يتعلق الأمر بالنضال باسم الإنسان، قد انخرطوا أيضًا في العمل الإنساني بلا حدود. فلقد أبان وباء إيبولا الذي أصاب بعض الدول الإفريقية (لا «إفريقيا كما صرحت بذلك الصحف) عن القيمة الكاملة لـ«لأطباء بلا حدود». فالتزامهم وشجاعتهم في خدمة الإنسان في أي مكان تستحق الإشادة.

وبما أننا نتحدث عن إفريقيا، لا عن قضايا غامضة ونافلة عن الأسبقيات، من الأفضل أن نتناول، في زمن «حقوق الإنسان» وبلا «حدوديّة» وضعية حقوق الإنسان في القارة الإفريقية والدور الذي يمكن أن يلعبه ميثاق كوروكان فوغا في تطويرها.

إننا نلاحظ أن طبيبًا إفريقيًا يجد صعوبة أكبر من نظيره الأوروبي في وضع أزيحيته وحسه الأخلاقياتي في خدمة قضايا تتطلب العمل المستعجل، ذلك أن «البلا حدودية» ليست من نصيب من يجدون صعوبة في الحيازة على التأشيرة الضرورية للسفر، وصعوبة في عبور الحدود. على المرء أن يكون ذا جواز سفر أمريكي أو أوروبي كي يستطيع اللعب بالحدود حين يكون الأمر مستعجلًا، ويكون الأمر الأهم هو الإنسان والحقوق المتصلة به. من اللازم أن يتمتع الفرد مسبقًا بالحق الإنساني في التنقل بسهولة عبر كافة ربوع الأرض. وأن يكون عالم اليوم متحكّما في حركة «الرجال والنساء الشمر» ويحدّ منها، مسألة تعود أيضًا لحقوق الإنسان.

(1) Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

لكن، سأعود بشكل أدقّ لميثاق كوروكان فوغا، لكي أكرّر أن المسألة التي تبدو لي ذات أهمية بالغة بهذا الصدد هو استعماله هنا والآن. والحقيقة أنّ توفّر إفريقيا اليوم على ميثاق إفريقي لحقوق الإنسان والشعوب يمكن للمواطنين والمجموعات أن تعارض به الدول، هو تقدّم ملموس في قارة كان لا يزال يُقال عنها في ثمانينيات القرن الماضي إنها «مجهول حقوق الإنسان». ونحن نعلم مع ذلك أن هذا الميثاق يظل موسومًا في بعض بنوده بأولئك الذين ظلوا يعتقدون أن الفلسفة الإفريقية في هذا المضمار تلح بالأحرى على حقوق الجماعات وواجبات الأفراد إزاء الجماعة.

يشكل ميثاق كوروكان فوغا مثالًا مضادًا فصيحًا لهذا الاسترضاء لـ«فلسفة إفريقية» للجماعة تجهل أن الفرد يحمل حقوقًا ضد الجماعة، لو تطلّب الأمر ذلك. وفي كل مرة أثير في إحدى كتاباتي«قسَم القناصين» بالأخص، لم يكن ذلك للدخول في جدل بيزنطي عن أصل حقوق الإنسان، وإنما للتذكير بأن المبادئ التي يتضمنها تتعلق، حقًّا، بحقوق الفرد التي لم تتجاهلها إفريقيا الغربية من حيث هي كذلك.

وبشكل عام، فإن تدريس تاريخ ميثاق الماندي في إطار دروس عن تاريخ إمبراطورية مالي، يعني أن نقول للناشئة الأفارقة إن مسألة العيش المشترك لسكان متنوعين تتم بتشريع مبادئ تتمفصل فيها الحقوق والواجبات، وهو أمر يطرح نفسه اليوم كما طُرح في الماضي؛ وأن الجواب الذي جاء به ميثاق الماندي يتضمن إذن دروسًا لعصرنا. كل الشعوب تكتب تاريخها في الحاضر، وفي حاضرها هي تقرأ نصوص ماضيها، وهي قراءة تقوم بإعادة ابتكارهما. والأمر يسري أيضًا على مالي اليوم وعلى بلدان غرب إفريقيا، التي تشكل بلاد الماندي القديم رحمها الثقافي.

18

عن بعْض القضايا المعاصرة

(سليمان بشير دياني وجان لو أمسيل)

الامتياز الأبيض والبياض والعنصرية المعادية للبيض

سليمان بشير دياني: علينا أن نذكّر أولًا أن مفهوم الامتياز الأبيض أمر ليس حديثًا، وأنه أتانا من الولايات المتحدة. لنعذ إلى نص نعرفه جيدًا، وسبق لنا أن أشرنا إليه في حديثنا، أعني التصدير الشهير لسارتر لكتاب **أنطولوجيا الشعر الجديد الزنجي والملغاشي** لسنغور، بعنوان **أرفيوس الأسود**. تقول الأسطر الأولى إن الغرب الإمبريالي قد عاش على تاريخ كان هو امتياز أن يرى المرء من غير أن يُرى. لا يمكننا أن تصور تحديدًا أمثل لما يسمى اليوم الامتياز الأبيض. ما الذي يقوله لنا سارتر؟ إن العالم الغربي قد أدار نظره عن بقية مناطق العالم، وطبق مسعاه الأنثربولوجي على الثقافات الأخرى في العالم، معتبرًا أن الغرب نفسه قد بلغ درجة من الشفافية بذاته بحيث صار قادرًا على فهم الآخرين أفضل مما عرف به الآخرون أنفسهم. ذلك هو الملخص البسيط لما يمكن أن نسميه الامتياز الأبيض، أي امتياز أن يرى من غير أن يُرى، واعتبار أنه القاعدة والمعيار، وأن الآخرين مختلفون أو خاصون، وأنه يمثل معيارًا وكونية مُعيّنين.

وما إن نعود لهذه التحديدات، نكون في هذه الحوارات قد تناولنا طريقتين في التشكيك فيما يغدو، تحت غطاء التنديد بالامتياز الأبيض، ضربًا من الانغلاق في التجربة الذاتية الخاصة. وقد قدمتُ مثال ذلك العمل الفني لدانا شوتز التي أثارت الجدل؛ فقد تم لوم هذه الفنانة الأمريكية على الحديث عن العذاب الأسود. وأنا أقف كلية ضد هذا. فطبعًا لا يمكننا بمبرر التنديد بالامتياز الأبيض أن نحبس كل واحد في تجربته الخاصة. ففي

العمق كأني أقول: «من الحين الذي أتحدث فيه باعتباري إفريقيًا مسلمًا وأنا أقول لكل الناس «اصمتوا لا يمكنكم أن تتدخلوا بصدد حديثي؛ لأنكم لستم أفارقة مسلمين». وأنا أرفض بقوة هذا الموقف. ذلك ما لدي من قولٍ عن الامتياز الأبيض.

لا يمكننا إنكار أن الغرب قد جعل من نفسه عارفًا ببقية العالم: أنا أنظر إليك وإذن أنا أتمكن من معرفتك، وأفسر لك من أنت؛ إنه شكل من أشكال الامتياز الثقافي للإمبرياليين. وقد كان لذلك في المستوى الاجتماعي نتائج دقيقة. لنعتبر أني أنا وأنت اليوم طالبان بباريس. فأنت للبحث عن غرفة لديك سهولة أكثر مني. إنه شكل من أشكال الامتياز الأبيض قد يكون عاديًا جدًّا، ويلزمنا أن نعتبره ضربًا من ضروب العنصرية البنيوية السائدة.

جان لو أمسيل: أنا متفق معك بشكل كبير حتى لا أقول تمام الاتفاق. ففعلًا، ثمة امتياز أبيض يتمثل في إضفاء نوع من الحيادية على الغرب والعالم الغربي تتعالى على الثقافات الأخرى، وغير مشروعة تمامًا.

وأنا أتفق أيضًا مع ما قلت، وما أسميه من جهتي «التحريم العنصري للتصوير»، أي ما وقع لتلك الفنانة التي صورت فنيًا عذاب السود، والتي لأنها بيضاء البشرة صارت لا مشروعية لها في ذلك. وقد استعدت هذه الفكرة بخصوص فرجة «إكزيبيث ب»، وهي فرجة سعت إلى تشخيص عذاب السود، لكن بما أن صاحبها جنوب إفريقي أبيض، أُنكر عليه الحق في تشخيص عذاب السود. نحن إذن متفقان في هذا المستوى، على الرغم من أننا في محادثاتنا الشبيهة بلعبة المسايفة، عبرت بعض الاختلافات عن نفسها بشكل فظ بعض الشيء.

أعتقد أن ثمة مشكلًا آخر، هو مشكل خاصّية البياض blanchité؛ بمعنى أن ما يُستنكر في العمق على كل من يشار إليهم بأنهم بيض هو تجاهل كونهم بيضًا، وأنهم من ثم يتمتعون بامتيازات؛ لأنهم بيض. إن مفهوم البياض هذا أعتبر أن خطأه يكمن في أن له إيحاء جوهراني؛ لأنه يَربط لون بشرة بعرق معين، جاعلًا من خاصية البياض لا مسألة لون أو سفت، وإنما ظاهرة اجتماعية. أعتقد أن ثمة بناءً اجتماعيًا للون، وأن السود وسكان بلاد الأنتي والأمريكيين يمكن أيضًا أن ننعتهم بالبيض. وذلك هو ما تعنيه كلمة «bounty» بالإنجليزية، أي الناس السود من الخارج لكن البيض من الداخل كالحلوى المصنوع خارجها من الشكولاتة

وداخلها من جوز الهند. ولكي نتناول قضية امتياز البيض باعتبار أنها مرتبطة بمفهوم البياض، علينا أن ننزع منها الإيحاء العنصري والسّمي؛ كي نعتبرها ظاهرة اجتماعية، ومفهومًا يمكن تملكه بشكل إيجابي أو سلبي من قِبل بعض المجموعات الاجتماعية.

س ب د: أبدأ بملاحظة عامة. تحدثتَ عن مناقشتنا كما لو كانت مناقشة فيها تعارض يشبه لعبة المسايفة. يا للمفارقة، فأنا لم يأتني هذا الانطباع. في الواقع، يبدو لي أنك بحاجة إلى أن تكون في وضعية تعارض مع شخص يكون مركزيًّا إفريقيًّا وخصوصياتيًّا وجوهرانيًّا. وأنت تلح كثيرًا لكي أضع هذه الجبّة. يروق لك أن يكون أمامك ذلك الشخص ذو الجبّة من الريش كي تهاجمه. والحال أني لست مركزيًّا إفريقيًّا، أنا مع الكوني، ولست مع أي نزعة خصوصية. من ثم سيكون من العسير ألا نتفاهم.

كتبت في خاتمة مقالي «زنوجة» في إنسكلوبيديا الفلسفة لستانفورد: «ليس المرء بحاجة لأن يكون أسود كي يكون زنجيًّا». فالزنجي مقولة اجتماعية مبنية، وهي عبارة عن جواب على اضطهاد معين، ومن ثمَّ لسنا بحاجة لأن نلصق به صبغة لونية معينة. لقد قال إيمي سيزير إن الكيبيكيين الذين كانوا يصارعون لتوكيد وجود لغتهم في المحيط الأنجلوفوني بأمريكا الشمالية، كانوا من وجهة النظر تلك زنوجًا. وبالطريقة نفسها، فإن سنغور قد جعل من أرثور رامبو ومن كلوديل وبرغسون زنوجًا. إن نزع الصبغة اللونية عن مقولات تبدو ذات طابع عرقي أمر موجود بالفعل حتى لدى المؤلفين الذين نعتبرهم ذوي طابع عرقي وجوهراني بالغ، ككُتّاب الزنوجة. بل إني إذا نحّيت هؤلاء المؤلفين، فإن ذلك أمر موجود بشكل قوي لديّ. إن فكرة إمكان إلصاق سمات مميّزة بمظهر معين وسمْت معين أمر يكاد يكون عنصريًّا بحيث إنه يثير فيّ الاشمئزاز. وأنا يصعب علي أن أقول «بياض» أو «مضاد للبيض»، وأن أتحدث عن الناس باعتبارهم «سودًا وبيضًا». صحيح أن تلك ظاهرة اجتماعية، لكن من اللازم محاولة أن نرى ما وراء استعمال هذه الاصطلاحات.

إن الفكرة التي يتم مناقشتها هنا هي أن البياض، أي كون المرء ذا لون أبيض، تمنح ضربًا من الامتياز في مجتمع معين، في الوقت الذي يتم الزعم فيه أن الأمر ليس كذلك. لقد تحدثنا من لحظة عن الصعوبات التي تطرحها مسألة السكن مثلًا. هذا النقاش علينا أن نأخذه في مجموعة

من الاعتبارات، تتمثل إحداها في الولايات المتحدة في الفعل المؤكّد، الذي يترجم بفرنسا بـ«التمييز الإيجابي». وأولئك الذين يهاجمون هذا المفهوم يقولون بأن التمييز هو تمييز، أي أن الفعل المؤكّد هو طريقة لاستهداف ألوان بشرة معينة، وهو أمر يكون منافيًا لضرورة مساواة هي في الآن نفسه أخلاقية وقانونية. وأولئك الذي يردّون بأن ثمة في الآن نفسه شرعية للفعل الناجع، يرتكزون على مفهوم البياض، مؤكدين أن كون المرء أبيض البشرة يمنحه مزايا، إما لا يتم الوعي بها أو يُزعم أنها غير موجودة. وإذا ما نحن نظرنا إلى مفهوم البياض المشتغل في التشكيلة السياسية والثقافية التي تحدثت عنها للتوّ، فإننا نرى الأمور بشكل أوضح.

وبعد أن أوضحتَ مصدر هذا المفهوم، أكون متفقًا معك مائة بالمائة على كون الأمر ليس مسألة صبغة لونية، وإنما هو ظاهرة اجتماعية. فالمرء دومًا أبيض شخص آخر وأسود شخص آخر، إذا ما رأينا في ذلك تعارضات معينة. ففي الولايات المتحدة مثلًا ثمة أمر مضحك (نقول ذلك تجاوزًا، فهو كان يمكن أن يكون كذلك لو أنه لا يندرج في إطار مقرف للتمييز بالمزاج، وتقسيم بني البشر تبعًا لنمط مظهرهم الجسماني)، يتمثّل في السؤال الذي طُرح في وقت معين عما إذا كان يمكن اعتبار العرب بيضًا. وقد اتُّخذ القرار بما يشبه لعبة الرأس أو الذيل: العرب في نهاية المطاف أناس بيض. ففي مجتمع أمريكي كان يسود فيه التمييز العنصري في تلك الفترة، كان ذلك يغيّر حياة المهاجرين العرب رأسًا على عقب تبعًا لكونهم يندرجون في فئة «البيض» أم لا. وقد كان وضع العرب على حدّ الموسى كي يُعتبروا بيضًا أو لا. يتعلق الأمر إذن فعلًا ببناء اجتماعي، وهي ظاهرة سياسية في العمق، ويلزم تناولها بذلك الشكل، أي التساؤل عما يفعله مجتمع ما بأقلياته الظاهرة (حسب التعبير الفرنسي)، وهنا للأسف، فإن مفهوم «البياض» أو «السّواد noireté» (هذه الكلمات البذيئة كلها) يكون فاعلًا. ونحن نأمل بوجود مجتمع تغدو فيه هذه الاصطلاحات باطلة.

ج ل أ: حتى نعود للمركزية الإفريقية التي تلومني على أني ألصقها بك، أقول إننا حافظنا على علاقات جيدة، اليوم كما في الماضي، وسوف نستمر في ذلك في المستقبل. وبخصوص مفهوم المركزية الإفريقية هذا، فإني أعتقد أن ثمة، مع ذلك في مفهومك لمواثيق الماندي، وخاصة «قسم القناصين»، إيحاءً مركزيًا إفريقيًا لا تتحمل مسؤوليته بشكل كامل، غير أنه في كل الأحوال موجود لدى من روّجوا لميثاق الماندي هذا، خاصة في صورة «قسم

القناصين»، بما أن هذا القسم، كما روّج له يوسف تاتا سيسي، قد اعتُبر أنه ظهر في إفريقيا قبل «الماغنا كارتا». لم تتبنَّ لحسابك الخاص الحجاج الذي اعتمده يوسف تاتا سيسي، غير أنك لم تأخذ مسافتك معه أيضًا، ولم تتخلّص منه. وإذن، فإن مسعاك يندرج على الرغم من ذلك حسب ما يبدو لي في حركة ذات منزع مركزي إفريقي.

وبالفعل، فإننا مع إمكان الحصول على مسكن، الذي هو أمر أقل إمكانية للسود منه للبيض (إذا نحن فكرنا بشكل عام)، نحن في قلب المشكل. وأنا أعتقد أن إمكان العثور على مسكن أمر ليس نفسه لدى السود تبعا للفئة الاجتماعية التي ينتمون إليها. وأنا أعتقد مثلًا أن من الأيسر العثور على مسكن لشخص مثلك أنت منه لشخص مهاجر وصل لتوّه من إفريقيا جنوب الصحراء. ليس ثمة من سود عمومًا، وإنما فئات وطبقات اجتماعية لدى السود، أو لدى كل أولئك الذين نحدّد انتماءهم تبعًا لمعايير مظهرية أو لونية.

يحلينا هذا إلى مسألة هامة كانت موضوعًا لجدل كبير بخصوص كتاب حورية بوتلجة، **البيض واليهود ونحن**، الذي صدر عام 2016. فبمقدار ما لديّ من تحفظات كثيرة على هذا الكتاب؛ إذ إنني لا أتفق مع الكثير من براهين الكاتبة، بمقدار ما أظن أنها وضعت الإصبع على شيء هام، وهو ما يمكّنني من الإحالة إلى ما قلتَه عن الطريقة التي تم بها تصنيف العرب في الولايات المتحدة في السلَّم العرقي اللوني. قلتَ إن العرب كانوا على قيْد أنملة من أن يُصنَّفوا بوصفهم غير بيض. تبين حورية بوتلجة في كتابها (وأنا أتفق مع تلك الفكرة) أن اليهود ليسوا بيضًا. اليهود ليسوا بيضًا على الرغم من أنهم يعتبرون أنفسهم كذلك؛ لأنهم باعتبارهم ضحايا معاداة السامية، يمكن أن يُلحقوا بالفئات الاجتماعية الأخرى التي تعاني هي أيضًا من العنصرية كالعرب أو السود.

إن هذا يمكّنني أيضًا من التحفظ على ما قلتَه عن الأقليات المرئية. وأنا أعتقد أن مفهوم الأقلية المرئية ذو طابع تشويشي، فهو مفهوم غير منتج؛ لأن اليهود الذين يعانون من العنصرية (ومعاداة السامية هي لديّ شكل من أشكال العنصرية)، ليسوا مرئيين في الفضاء العام. ومع ذلك فهم ضحايا التمييز العنصري. لماذا؟ لأنهم يمكن أن يكونوا مرئيين بطرائق كثيرة، ليس بالنظر لسفت المرء أو لونه، ولكن لأنه سُمّي محمدًا إذا كان عربيًا،

أو ليفي إذا كان يهوديًا.

س. ب. د: أنا متفق معك أتمّ الاتفاق بخصوص الأقليات المرئية. بل إني أذكر أن سارتر (وأنا أعود دومًا لمرجعياتي الكلاسيكية العزيزة على قلبي) قد قام بتحليل للقضية اليهودية، التي تعتبر بشكل كبير موازية لمسألة أورفيوس الأسود. وهو يتحدث عن الطريقة التي بها يشكل مجتمع ما أقلياته. وأنموذج هذا التشكيل وآليته هو دوما النظرة. فالمرء يكون يهوديًا في عين المعادي للسامية، بالشكل نفسه الذي يكون فيه المرء أسود في عين العنصري.وإذن، فأنا أتابع تحليلك تمامًا في هذا المستوى. وبين قوسين، تحدثث عن الطريقة التي بها صار العرب بيضًا، لكن بالمقابل، اعتُبر الآيرلنديون لمدة طويلة سودًا إزاء ضرب من العنصرية البريطانية أو بالأصح الإنجليزية، التي طاولتهم. نحن متفقان على البناء الاجتماعي والسياسي للأقليات.

أعود لاصطلاح المركزية الإفريقية، فهو يشبه إفرازات بركان، وهو مفهوم غير مستقر ومن غير حدود واضحة. وإذا ما دعوت القراء لقراءة دقيقة لاشتغالي وتدخلي في مسألة «قسَم القناصين»، فكيف سيبدو لهم؟ إنه سيتوضح في مستويين: المستوى الأول، هو التفكير الإبستمولوجي: هل التقليد الشفهي الإفريقي، مثلًا، هو مصدر للتاريخ؟ يستند يوسف تاتا سيسي وكل من اشتغلوا على ميثاق الماندي أو «قسَم القناصين» كما على ميثاق الكوروكان فوغا على ذلك التقليد القائل بأن سوندياتا كيتا، الإمبراطور التاريخي والخرافي لمالي، قد سنّ هذا القسَم بالإضافة إلى عدد من القواعد التي كان على الإمبراطورية الناشئة المتعددة الألسن والثقافات أن تقوم عليها. ثمة مسألة إبستمولوجية علينا تناولها علميًا: إلى أي حدّ يمكن أن تكون إعادة تشكيل التقليد انطلاقًا من طابعه الشفهي صالحًا؟ علينا أن نطرح هذا السؤال.

الأمر الثاني، أن مداخلتي عن «قسَم القناصين» كانت تندرج في نقاش فلسفي عن الجماعي والفردي: يرى الناس أن الأفارقة لهم فلسفة جماعوية؛ حيث حقوق الإنسان ترتبط بالجماعات لا بالأفراد؛ وذلك لأن الفرد في إفريقيا وفي الفكر الإفريقي لا أهمية له، وليس له غير واجبات إزاء الجماعة، باعتبار أن تلك الجماعة هي الوحيدة الحاملة للحقوق. فأنا تبعًا لموقف أعتبره فردانيًا وكونيًا، أدعّم فكرة أن الحقوق فردية؛ لأني أرى أن الكثيرين يحدّدونها باعتبارها جماعية، وهو ما يعني سحقًا للاختلاف

الفردي وسحقًا لإمكانية الانشقاق. وبما أنك تقول بأن الأفارقة، على الرغم من أني لا أعرف ما يعنيه «الأفارقة» وعلى الرغم من أن إفريقيا بالغة التنوع، هم جوهريًا (وتلك هي الجوهرانية)، ذوو منزع جماعي في طريقة تفكيرهم، يكفي مثال مضاد كي ينهار بناؤك بكامله. هذا المثال المضاد يتمثل في البند الأول من «قسم الصيادين» الذي يلح على قيمة ذلك الفرد. ثمة بنود أخرى تنص على قيمة الحقوق التي تتصل بالفرد. لهذا الأمر أنا أتحدث عن ميثاق الماندي.

أنت تعتبر، بما أني تحدثت عن ميثاق الماندي، أني أنزلق في الدخول في الخطاب المركزي الإفريقي الذي يتعلق بقول ما يلي: «نحن كان لنا الإعلان عن حقوق الإنسان قبل البشرية كافة؛ لأننا أعلنّا عنها عام 1212». لكن قضية السبق التاريخي لا تثلج صدري كثيرًا، فما كتبتُ هو أن ثمة حقوقًا فرديةً. وما كنت بحاجة له لبناء هذا الحجاج هو مثال مضاد يقدم بنودًا عن الحقوق الفردية. ولو أنهم أرّخوا تلك المواثيق بالقرن التاسع عشر، فإن ذلك لن يغير من الأمر شيئًا في نظري. فأنا أردت أن أبيّن أن ذلك التوكيد المتسرّع الذي يعود لأنثربولوجيين متسرعين يرون أن إفريقيا كان لها فكر جماعي، أمر خاطئ، وأن الأمر كان يتطلب تحقيقات في الميدان.

المركزيون الإفريقيون هم أولًا عشاق للتاريخ المصري. إنهم يقضون وقتهم في الحديث عن مصر السوداء، ويقومون بذلك بمفاهيم تتعلق بالسبق التاريخي. فهم مهووسون بالبناء المتوازي الذي يتطابق مع البناء الغربي، وخطابهم كله محاكاة له؛ إذ هم يجيبون الغرب: «أنتم لكم بلاد اليونان، وأنتم لكم حقوق الإنسان، ونحن لنا ميثاق الماندي». أما أنا فأخرج عن هذه المواجهة؛ إذ لست مهووسًا بالغرب، بل إنني لا أعتبر أنك أكثر غربية مني. ما الذي يعنيه أن أعتبرك غربيًا، في الوقت الذي أكون فيه أنا الإفريقي إزاء الغربي؟ إن هذا الضرب من الخطاب المرآوي الذي يشكل المركزية الإفريقية، بل والذي يشكّل كافة المركزيات (بحيث لا يمكننا التنديد بالمركزية الأوروبية من غير التنديد بالمركزية الإفريقية) أمر أرفضه. كما أرفض أيضًا المركزيات كلها، وتصوري لكونية الترجمة، هو بالضبط آلة للانزياح عن المركز.

لننظر للنقط التي لا نتفق فيها. فأنت لديك الانطباع أننا إذا جعلنا أوروبا جهة من ضمن الجهات، وإذا اعتبرناها منطقة ثقافية مثلها مثل المناطق الثقافية الأخرى، فإننا سنسقط في التشذير، وسنسقط في كون العالم

سيكون متشكِّلا (كما يقول ليفناس، وفي هذه النقطة تقولان الشيء نفسه أنت وهو)، كما رقصة من الثقافات المنغلقة على نفسها والمعزولة بعضها عن البعض الآخر. لماذا على أوروبا ألا تكون منطقة مثل المناطق الأخرى في العالم، وتكون في المركز؟ هذه نقطة من النقط التي لا نتفق فيها.

ج ل أ: إن مفهوم البند الأول من «قسَم القناصين» يزعجني، لأن ثمة «سيرورة تشريع» لـ«قسَم القناصين»، كما لو أنه البند الأول من دستور الفردانية الإفريقية. وأنا لست متّفقًا مع ذلك. إننا أمام ضرب من التشريع الحقوقي لنص شفهي لا نعرف في أي شروط بالضبط تمّ تذوينه، ولا ما كان يُقصد إلى قوله في سياق اكتشافه، وفي هذا يتميز عمل الأنثربولوجي عن عمل الفيلسوف. لكن، بخصوص مسألة الفردانية، أنا متفق معك كامل الاتفاق؛ فلقد وُجد الفرد في إفريقيا دومًا، وأيضًا في العصر السابق على الاستعمار. فالعديد من الممالك تم تأسيسها على يد أفراد متحرّرين من المجتمع المنتمين إليه. أنا أعتقد إذن بشكل تام في مفهوم الفرد وفي وجود الفرد في إفريقيا، حتى في عصور ما قبل الاستعمار، لا فقط حاليًا في المدن وفي وضعيات الحداثة. وأنا أعتقد أن الفرد وُجد على الدوام وأن إلصاق الجماعية بإفريقيا يظل إلصاقا عنصريًا: «أولئك الناس لا فردانية لهم كما لا تاريخ لهم»، ففي هذا القول نجد خطاب ساركوزي بدكار.

إذا نحن بدأنا بإضفاء الطابع الثقافي على مختلف المناطق الثقافية كإفريقيا وأوروبا وأقيانوسيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، فثمة تعارض بيننا، وهذا لا يعني أني أتّبع ليفناس الذي لا أتفق معه تمامًا؛ فأنا أعتقد أن علينا عوض البحث عن الاختلاف بين الثقافات واللغات، العمل في الأول على البحث عن التشابهات بين مختلف الثقافات. وأعتقد أن بإمكاننا العثور مثلًا على تماثلات بين نظريات السلطة فيما قبل الاستعمار بإفريقيا ونظريات السلطة كما وُجدت بأوروبا، وخاصة بفرنسا تحت النظام القديم.

وأنا بهذا الصدد آخذ مثال التعارض الكلاسيكي الإفريقي بين أرباب الأرض من الأهالي وبين المستعمرين، أي أصحاب السلطة ذوي الأصول الأجنبية. إنها فكرة ومبدأ وبنية نعثر عليها في نظرية «حرب العرقين» كما بلورها بولان فيلي Boulainvilliers بفرنسا في القرن السابع عشر، وكما استعادها مشيل فوكو في كتاب علينا الدفاع عن المجتمع، حيث نجد ذلك التعارض بين الغاليكانيين والغاليين الرومانيين الذين يعتبرون

أسلاف عموم الشعب والفرنكوبين الآتين من ألمانيا، أسلاف النبلاء. إننا نجد النظرية نفسها في إفريقيا ما قبل الاستعمار بخصوص العديد من الممالك. وما يهمني هو العثور بالضبط على المشترك بين الجهات المختلفة التي نسميها مناطق ثقافية من باب الكسل الذهني ومن غير بحث عن التشابهات. ثمّ تكمن في نظري أهمية الكونية وأهمية النظرة الكونية التي أدافع عنها.

س ب د: أن يكون ثمة مشترك، نحن متفقان على ذلك؛ وما تقول عن بنيات السلطة، أقوله في التحليل الذي قمت به للأدب الشفهي. لنأخذ الحكايات الخرافية، إذ لا شيء يقرّب بين بني البشر ويوضح المشترك بينهم أكثر من الحكايات الخرافية: فنحن نجد في كل مكان البنيات نفسها والعناصر ذاتها.

التقاطعية والكونية

س ب د: التقاطعية مفهوم آتٍ لنا من تلك الجهة من المحيط الأطلسي. إن هذا المفهوم، إذا كنت أدرك ذلك جيدًا، يقول شيئًا دقيقًا. فإذا كنا نعتبر العالم تراكبًا من الهويات، وهو ما ليس تصوري، يمكننا أن ننتمي للعديد من الهويات المضطهدة بالشكل نفسه. أي أننا سنكون مضطهدين في الآن نفسه كامرأة وكامرأة سوداء مثلًا. وفي الواقع، إذا كان المرء ضحية الاضطهاد، وإذا كان المجتمع كما هو موجودٌ معاديًا للمرأة (والمجتمعات الإنسانية هي فعلًا مجتمعات معادية للمرأة)، وإذا كنا نعتبر أن العنصرية موجودة في العالم، يمكن للمرء أن يكون ضحية العنصرية ومعاداة المرأة، وأن يوجد في تقاطع هذين الشكلين من الاضطهاد. بهذا الشكل أحدّد هذا المصطلح، وهكذا أفهمه؛ والأمر الآن يتعلق بطابع وصفي محض.

ج ل أ: أنا متفق إلى حدّ كبير مع التحديد الوصفي الذي تقدمه. فالتقاطعية في نظري تعني الفكرة التي بمقتضاها تُعزِّز مختلف التمييزات العرقية والنوعية بالأخص الاستغلال الطبقي؛ فمثلًا، وبالشكل ذاته، تتلقى النساء والمثليون الجنسيون أجورًا أقل من الرجال ذوي الجنس الاختلافي، والنساء السوداوات يتلقين أجورًا أقل من النساء البيضاوات، وأجور الأطفال أقل من الراشدين، وأجور المعوّقين أقل ممن لا عاهة بهم،

والسجناء يتلقون أجورًا أقل من الناس الأحرار، الخ. هذا من دون أن ننسى واقعًا جديدًا ظهر في فرنسا مؤخرًا، ويتمثل في أن المهاجرين أكثر إصابة بالسيدا من أفراد المجتمع الآخرين.

ثمة تراكم للعوائق؛ وهو أمر يطرح مسألة كونية شروط الحياة والوجود. يؤدي ذلك إلى توكيد الفكرة التي مفادها أن المجتمع لا يتكون إلا من أقليات، ويفضي بنا ذلك أيضًا إلى تقسيمٍ بالغٍ للمجتمع، بحيث تُطرح حينها من وجهة نظري مسألة تجميع كافةِ الصراعات هذه، صراع أولئك النساء وأولئك السود وأولئك المثليين وأولئك السجناء، الخ. ويبدو لي من المنظور التقاطعي أن الاضطهاد صار في المرتبة الأولى مقارنةً بالاستغلال، بحيث إن النقد الذي سأقوم به لهذا المفهوم ولهذه الإشكالية هو أننا لا يمكننا أن نضيف العرق والنوع للطبقة. فأنا أعتقد أنها أشياء لا تنضاف لبعضها البعض، وأن علينا أن نفضل بالأحرى مقاربة تقوم على العلاقات التمييزية للعرق، وأيضًا للتملّك والاستخدام الاجتماعي الذي يمكن أن نقوم به لمفاهيم من قَبيل ما بعد الكلونيالية مثلًا.

س ب د: أرغب في أن أقول الآن بشكل أكثر نسقية ما ذكرت سابقًا بخصوص جملة نجدها لدى حنا أرندت: «إذا ما تم التهجُّم عليّ كيهودية، فأنا سأرد باعتباري يهودية». إن «باعتباري» تبدو لي عبارة بالغة الدلالة، وأنا هنا أشاطر بربارا كاسان تحليلها. وهذا يعيدني إلى نقطة أُثيرت في المحادثة السابقة؛ أنت على حق تمامًا في القول بأن الطبقة مهمة. فحين تحدثتُ عن صعوبة العثور على مسكن، قلتُ إني لو كنت اليوم طالبًا بفرنسا فإني كنتُ سأجد صعوبة في الحصول على مسكن أكبر من زميل في القسم يسمى كرستوف دوبوا. بالمقابل، فأنا اليوم حين أحتاج لكراء شقّة لشهر أو شهرين من البحث في فرنسا، وأقوم بذلك بالأنترنت، وأشير إلى أني أقوم بذلك من الولايات المتحدة بوصفي أستاذًا جامعيًا، لا أجد أي صعوبة في ذلك. فالمالك الأكثر عنصرية، الذي يكون على اطلاع، ولو طفيف، على الاقتصاد السياسي، يعرف أني قادر على السداد، ويفضل أن يكري الشقة لي على أن يكريها لآخر؛ لأني أسدّد سومة الكراء ضربة واحدة.

تلك الظواهر الطبقية موجودة، وليس على المرء أن يحجّم من نفسه كي لا يكون سوى أقلية، أي أن يكتفي بمعيار واحد. من المهم جدًّا أن ندرك أن المرء إذا كان مضطَهدًا، وضحية أنواع التمييز باعتباره هذا أو ذاك، فيلزم

عليه الردّ باعتباره هذا أو ذاك. بعبارة أخرى، إذا كان صبي أسود يتجول في الشارع بقبّه على رأسه (فتلك هي الموضة)، قبل أن يُعرَف من أي حيّ هو آتٍ، هل هي الأحياء الراقية أم الغيتوهات، فيمكن أن نراهن على أن الشرطة ستنظر إليه بعين الريبة. بالشكل نفسه، إذا ما تقدمتُ لشباك شرطة الحدود (وهو أمر يحدث لي غالبًا)، وأخرجت جوازي السنغالي، يتم النظر إليه بريبة ملحوظة أكثر مما لو قدمت جوازي الأمريكي، الذي لم أقرّر طلبه لحد اليوم، على عكس أفراد أسرتي الذين يملكون، عملًا بنصيحتي، جوازات أمريكية؛ لأنهم على كل حال ذوو ثقافة أمريكية. وما إن يسألني الشرطي عمّن أكون وما جئت لأفعله في البلد، ويدرك أني أستاذ بجامعة كلومبيا، حتى تسير الأمور أفضل. لكن، ها هي لحظة تعود بي التجربة فيها لهوية شخص ينحدر من بلد هو السنغال، يرتبط في ذهن شرطة الحدود بوضعية المهاجرين، قبل أن يتم وضعي في خانة الأستاذ الجامعي والمثقف، أي شخص يصعب عليه أن يترك وظيفته كي يتمرغ في الوحل في شوارع باريس.

كيف يمكننا أن نفكر في الصراعات الكلاسيكية للطبقات؟ لا يمكننا ببساطة أن نقول بأن البروليتاريا ستحمل معها التحرّر، وأن هذا التحرر، بفعل إشعاعي، سيعني أيضًا تحرر كافة الأقليات، والمساواة بين الرجل والمرأة، الخ...، وذلك كان معنى معارضة إيمي سيزير للكونية التي كانت تمثلها الشيوعية الفرنسية. الأمر ليس كذلك. فنحن في ظرفية علينا أن نتصور فيها تلاقيًا للصّراعات على خلفية وفي أفق مشترك للتحرُّر، وتوسيع الحريات في كل المستويات. من ثمّ ليس علينا أن نتجاهل مثلًا أن مجموعة من قبيل «بلاك لايفز ماتر» تقوم بالرّد على مشكل دقيق هو أن الشرطة في لحظة معينة (والأمر للأسف منهجيّ كذلك) قد يكون لديها إحساس أن الحفاظ على أمن المدينة يعني القيام به ضد أولئك الناس الذين يشبهون ذلك الشاب تريفور مارتن الذي قُتل على يد حارس أمن يعتبر نفسه حارسًا لأمن الإنسان البورجوازي. وتبرير مجموعة كهذه هو جواب على وضعية عاشها شخص باعتباره شابًا أسود.

ليس علينا أن نتوقّف عند هذا التراكُب البسيط. علينا أن نستهدف أفقًا كونيًّا، وأن نبلور خطابًا قادرًا على القول بأن التحرّر هو التحرر من رأسمالية شاملة، ضد تنظيم للمجتمع هو نفسه مُولِّد للتفاوتات الاجتماعية ذات الطبيعة المتعددة، اقتصادية وحسب الأصول وغير ذلك.

ج ل أ: أنا متفق مع الجزء الأخير من كلامك. بالمقابل، سأعود لبدايته، وخاصة لحنّا أرندت التي تتبنى قولها لرفض «باعتباري».

س ب د: هذا هو الكلام الذي لا أفهم. لماذا إذن حين أستشهدُ بسارتر لا أتبناه، وحين أستشهد بحنّا أرندت أتبناها؟ ولماذا كلمة «التبنّي أو التملك» هذه؟

ج ل أ: كنت أرغب في التنديد بفكرة «باعتباري كذا وكذا»، لا يهمني إن كانت لحنّا أرندت أو لك شخصيًا. لا أعتقد أن بالإمكان أن نقول «باعتباري أسود» أو «باعتباري عربيًا» أو «باعتباري يهوديًا»، الخ؛ والمثال الذي اخترتَ والذي يهمك شخصيًا، أي أنك حين تعبر الحدود بجواز سفرك السنغالي لا يكون الحال كذلك إذا ما عبرتها بجواز سفر أمريكي لم يقنعني. وحتى أتحدث بلغة بيير بورديو، أنت في عوائدك وطريقة وجودك وسلوكك وحركاتك، وبالنظر أيضًا لتملّكك للغة الفرنسية، لا يمكن اعتبارك أشبه بمهاجر من جنوب الصحراء يأتي من السنغال، ويرطن بالفرنسية بشكل رديء، ولا يتمشى بطريقتك، أي ليس له العوائد (الهابيتوس) نفسها. لا وجود لـ«باعتباري كذا وكذا»، أي باعتبار أني عربي أو أسود أو يهودي. فهذا الأمر غير موجود في نظري. وهو أمر يمكّنني من إعادة إدخال ظاهرة الطبقة الاجتماعية من خلال مختلف أنواع السَمت أو اللون.

س ب د: ثمة مثالان مضادان: فقد تعرّضت أميناتا صاو فال، وهي كاتبة عالمية مشهورة، لإزعاج في الحدود بجواز سفرها السنغالي. ثم الشاب تريفور مارتن الذي تعرض للقتل على يد الشرطي، فبعد مقتله تم اكتشاف أن أبويه لا ينحدران من الغيتو، وعلى كل حال لم تكن الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها واضحة. بالمقابل ما كان واضحًا ومرئيًا هو أنه شاب أسود. كنت أود لو يكون معك حق، وأن نعيش في عالم حيث «باعتباري كذا وكذا» أمر لا يوجد، لكني أحس أنك بالغ التفاؤل.

ج ل أ: ما أردت قوله، حتى أستعمل مثالًا مضادًا آخر، هو أن النساء المتَحجبات، المنحدرات من بلدان الخليج، واللواتي يتجولن في شارع الشانز إيليزي بباريس لا يتم التعامل معهن بالشكل نفسه الذي يتم به التعامل مع النساء المتحجبات في ضواحي المدن الفرنسية الكبرى.

التملُّك الثقافي

س ب د: يبدو لي أن التملُّك ظاهرة كونية. يتم تملُّك الأشياء؛ لأن المرء كائن إنساني، وأنا أعتقد أن ذلك خاصية لشرطنا الإنساني. ومن الجميل والأنسب أن يكون الأمر كذلك.

لقد شرحتَ لي من خلال هذه العبارة أن الأمر يتعلق بمؤاخذة الغربيين على الاستحواذ على ثقافات غير الغربيين، وبالأخص في المجال الذي يهمنا، على الثقافات الإفريقية. وأنا سأتناول الأمر من وجهتين للنظر. وقد أشرتُ من قليل إلى أن هذا الطابع الأنثربولوجي الذاتي الذي تخص به أوروبا نفسها، والذي جعلها تعتقد أن شأن دراسة الآخرين وتفسيرهم لنفسها، كي تجعلهم يفهمون بأنهم عبارة عن ثقافات لم تفهم نفسها، أمر يعود إليها. وحين قلتُ ذلك لم أكن أقصد مهاجمة الإثنولوجيا أو الأنثربولوجيا. صحيح أن الأنثربولوجيا جاءتنا في عتاد الاستعمار، لكنها بطبيعتها عِلم يحمل جوهرًا ما بعد كولونيالي محرِّرًا من الاستعمار؛ لأن المسعى الأنثربولوجي الذي يكمن بالضبط في فهم الثقافات الأخرى كان بوابة لتملّك إيجابي للثقافات. لقد شدَّدتُ على أن العلم يتأورب، وأنه أيضًا يأخذ طابعًا هنديًّا وإفريقيًّا، وأن هذا أمر مستحسن. هذه طريقتي في التفكير في التملُّك.

والآن، وحتى يكون تحليلي ملموسًا، ثمة شكل من التملُّك دقيق جدًّا سيكون من المفيد أن نقول أنا وأنت عنه شيئًا. لقد اطلعتُ مؤخرًا، على كتاب مشيل ليريس، إفريقيا الشبح، بمناسبة ترجمته للإنجليزية، وأعدت، بالأخص، قراءة الصفحات الرائعة حيث يصف العنف الرمزي والجسدي معًا الذي مارسته الفرق الأنثربولوجية التي كانت مع ذلك فرقًا علْمية. لقد كان أفرادها يستحوذون على التحف الفنية والثقافية والمقدّسة، ويتظاهرون بأداء ثمنها، فارضين على السكان أن يقبلوا شلنًا أو شلنين مقابل أشياء تكون غير ذات ثمن، خصوصًا حين تكون ذات طابع ديني. وحين أعلن الرئيس الفرنسي ماكرون، أن من اللازم دراسة طرائق إعادة تلك الأشياء لبلدانها قال كلمة ذات أهمية بالغة؛ لأن الأمر يتعلق بإعادة الاعتبار لهذه المجتمعات التي عرفت عمليات السلب والاستحواذ العنيف على عناصر حاسمة من ثقافتها، وأنا فعلًا سعيد أن هذه المهمة قد أوكلت لمثقفين مسؤولين ورصينين ومن بينهم صديقي فِلْوين صار، للقيام

بتحليل ما تعنيه عملية الإعادة.

ج ل أ: أريد أن آخذ مثالين عن نقد التملُّك الثقافي الذي مارسه الغرب للثقافات الإفريقية. لقد أنجز قادر عطية، وهو فنان فرنسي جزائري «قناع دوغون» مرصع بشظايا مرآة، وهو قناع يعكس للغرب نظرة مشوهة عن إفريقيا. ففي نظره استحوذ بيكاسو على الفن الزنجي من غير أن يدخل في علاقة مع الفنانين الأفارقة المنتجين لتلك الأقنعة، وهو ما يُعيبه عليه. إنه يقوم بنقد لاذع لعملية ذات منزع بدائي تستهدف نزع العيانية عن هؤلاء الفنانين. كما أنه يُعيب على معرض القصر الكبير بباريس عام 2009، الذي كرّس لأعمال بيكاسو، أنه لم يشر إلى تأثير الفن الزنجي على أعماله، وركّز الاهتمام فقط بالفن الغربي وتقديم بيكاسو من ثم باعتباره الوريث الوحيد للفن الغربي. لقد أراد قادر عطية أن ينجز عملًا «إصلاحيًا» كما عَنون عمله الفني، يُصلح به ذلك الجور، وهو ما يقوم به في ورشته الباريسية التي تسمى المستعمرة المشطوبة[1].

يمكننا أن نأخذ أمثلة أخرى، كمثال الفنان المالي أماهيغيري دولو، الذي يعيب على مِكيل بارصيلو، الفنان الكتلاني الشهير في العالم كله، أنه استحوذ على تقنية الفخار الدوغون التي علمه إياها. وفي الوقت الراهن أيضًا يُعاب على راقصين غربيين ممارسة الرقصات الإفريقية الموجهة للغربيين، وقرع طبلة الجيمي، واستعمال آلات القرع الإفريقية؛ كما تم في الماضي معاتبة إلفيس بريسلي على استحواذه على الموسيقى السوداء الإفريقية.

لكن في الاتجاه العكسي، وهو مرمى حديثي، تم تملّك الإفريقيين لنسيج الواكس الهولندي الذي أضحى نسيجًا إفريقيًا، والذي استحوذ عليه اليوم من جديد مصمّمو الأزياء الأوروبيون، الذين يستعملونه مثلًا لصناعة الأحذية. من الذي يملك ماذا؟ إلى من تنتمي العناصر الثقافية حين تتم إعادة بنائها الدلالي؟ أنا أعتبر أن مفهوم التملُّك أو الاستحواذ الثقافِي يفترض وجود ثقافات غير ملموسة، كالموسيقى السوداء مثلًا، ويفترض أيضًا تعارضًا جذريًا بين إفريقيا والغرب.

من ناحية أخرى، ولكي ننزع الطابع العرقي عن مفهوم التملّك أو

(1) ~~La Colonie~~

الاستحواذ الثقافي، ثمة أمثلة للاستحواذ الثقافي بين العرق «الأسود». وأنا هنا أحيل إلى الجدل حول الفنانة الأمريكية بيونسي ومغني الراب جاي زاي، اللذين تم اتهامهما بسرقة ملصق فيلم سنغالي قديم لم يعرف انتشارًا كبيرًا بعنوان «توكي بوكي» لجبريل ديوب مامبتي؛ وهو فيلم أنتج عام 1973، نرى في ملصقه راكب دراجة نارية مع رفيقه الراكب وراءه، والدراجة النارية مزينة بقرني جاموسة. إنها صورة استعادتها بيونسي ورفيقها مغني الراب. وإذن، فإن الاستحواذ الثقافي هو أيضًا، في نظري، ظاهرة هيمنة اقتصادية. وهذه الظاهرة يلزم تحليلها بوصفها ظاهرة لتداول العناصر الثقافية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، وليس فقط بين المناطق الثقافية المختلفة.

عوض الحديث عن التملّك الثقافي، انطلاقًا مما قلته عن الأنثربولوجيا، سأتحدث عن عدم تكافؤ شروط الوصول للثقافة أو الثقافات. ففيما يخص مالي مثلًا البلد الذي أعرفه أكثر، ما يثير في نفسي الدهشة هو أن الأنثربولوجيا فيها هي من صنيع باحثين أجانب، ليسوا بالضرورة «بيض البشرة»، إذ هناك يابانيون مثلًا. وما يقال هناك عن الأنثربولوجيين والباحثين الأجانب، هو أنهم يتمتعون بالظروف المواتية. فهم يتوفرون على تمويل ووسائل ضرورية أكبر وأهم، ومن ثم فهم يمكنهم تملك ثقافتهم ونشرها بشكل أوسع مما يمكن للمواطنين الماليين فعله.

وأنهي كلامي هذا بمثال؛ فقد شاركت عام 2017، باعتباري مستشارًا، في معرض «كنوز الإسلام بإفريقيا من تمبكتو إلى زنجبار». وفي كتالوغ المعرض توجد صورة مسجد دجيني بمالي، لكن الغريب هو أن لا وجود لماليٍّ واحد مساهم في الكتالوغ، وهو ما نبهني إليه الباحثون بباماكو.

س ب د: أرغب في التذكير بأننا في العمق متفقان تمام الاتفاق. سأقول كلمة في حق قادر عطية وهو صديقي؛ أعرف جيدًا ورشته وعمله. بل إن الصيغة الأمريكية لكتابي كيف نتفلسف في الإسلام؟ التي صدرت بالولايات المتحدة يحمل غلافُها صورةً لعمل فني لقادر عطية، الذي مكّنني من استعمالها بشكل مجاني. إنه فنان الإصلاح بشكل عام، وهو يقترح معارض عن ترميم الأفواه المكسورة خلال الحرب العالمية. ومفهوم الإصلاح/الترميم مفهوم أكثر عمومية. ولا أعتقد أن همه يكمن في كون بيكاسو قد استحوذ على الفن الزنجي، وإنما بالأحرى القول إن ذلك أمر يلزم أن يتم الاعتراف به أكثر. هذا هو الاختلاف الذي علينا التركيز عليه هنا.

يكفي في هذا المستوى، أن ننظر لقول بيكاسو نفسه، الذي أستشهد به في كتابي عن سنغور. وأذكّر هنا بالحوار الذي قام به مع بيكاسو أندري مالرو حيث يحكي فيه زيارته لـ«متحف ساحة التروكاديرو» بباريس، الذي يعتبر إجمالًا سلَف «متحف الإنسان» في البداية واليوم سلَف «متحف لوكي بزانلي»، والذي فيه يوضح بيكاسو أن زيارته تركت لديه انطباعًا عميقًا. ثم إنه قال بالأخص لمالرو: «أنا أعتقد أن لوحة «أوانس أفينيون» جاءتني في ذلك اليوم». وإذا نحن نظرنا لتلك اللوحة، تظهر الأقنعة الإفريقية لأول مرة في مشوار بيكاسو الفني، لأن وجوه أولئك الأوانس عبارة عن أقنعة إفريقية. وإذن يتعلق الأمر فقط بالقول بأن بيكاسو استحوذ على الفن الزنجي لاستخدامه أمثل استخدام، ويكفي بهذا الصدد الاستشهاد ببيكاسو نفسه. وسنغور لم يخطئ في الأمر بخصوص ذلك. فقد نظم معرضًا بالسنغال عرض فيه جنبًا إلى جنب أعمال بيكاسو وأعمالًا من الفن الإفريقي التقليدي، فاتحًا بذلك محاورة بين الأشكال المتفاعلة بصريًّا بمجرد ما توضع جنبًا إلى جنب.

بالمقابل، فما يندّد به قادر عطية في الحالة التي تقوم بذكرها، هو عملية إخفاء ظهرت مع إلفيس بريسلي. وما يمكن عتاب هذا الأخير عليه، أو بالأحرى، أولئك الذين أعادوا صياغة تاريخ الموسيقى التي نبغ فيها، هو أنهم جعلوا منه رائدًا، في حين أن كل ما تغذى منه واستحوذ عليه هو موسيقى يعزفها أناس سود؛ فهو قد أدى هذه الموسيقى في المجال العام، وبالأخص، في المجال الاقتصادي مقدِّمًا نفسه بوصفه مجدّدًا عظيمًا. واليوم يقوم تاريخ الموسيقى المعاصرة بإعادة الأمور إلى نصابها. والردّ الوحيد الذي يمكن أن تقوم به عملية الإخفاء تلك يتمثل في تتبّع تاريخ مختلف الفنون في العصر الحديث، في القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين، بشكل يُخصّص مكانًا أكبر لمن كانوا مصدرًا لعظمتها.

لكن، هنا أيضًا، علينا التفكير في مفهوم الاستحواذ. سيكون من الخطأ القول ببساطة إن بيكاسو تأثر بالفن الزنجي. فلا معنى للقول بأنه «متأثر». ونحن نعلم أن فترة المخاض هذه التي عبرت عن نفسها في 1906 بالقطيعة التي مثلتها لوحة أوانس أفينيون، كان فيها بيكاسو في رحلة البحث عن الجديد. بعبارة أخرى، فإن تلك الأقنعة الإفريقية التي كان هو نفسه جمّاعة لها، كانت لن تعني له شيئًا لو لم يكن يسعى لشيء جديد. ثمة إذن لقاء تمَّ بين بحثه الشخصي وما قدمته له من أشكال تلك التحف من

الفن الإفريقي. هناك معنى سلبي في كلمة appropriation (التملُّك، الاستحواذ)، كما لو أن الأمر يتعلق بسرقة شيء ما، وأنا أعتبر أن هذا الأمر لا ينسحب على بيكاسو.

إن هذه الأمثلة التي ذكرنا هي توضيح جيد لكون العالم يأخذ طابعًا أوروبيًا وإفريقيًا بل وهنديًا وصينيًا؛ فهذا العالم تخترقه تيارات وصيرورات فنية وثقافية وفكرية، ومن الأفضل أن يكون كذلك. وإذن، فأنا أتفق تمامًا مع تفكيرك في عدم تحديد الثقافات بشكل ضيق وهندسي كما لو كانت جزرًا مستقلة عن بعضها البعض. والأمثلة التي ذكرنا تبين أن الأمر ليس كذلك. وأنا أحب بالأخص مثال «الواكس» الذي تحدثتَ عنه. فهو ثوب هولندي أضحى مرتبطًا بالأفارقة، غير أنه صار لصيقًا بهم، وبما أن لا أحد اليوم يلبس لباسًا تقليديًا من الواكس بأوروبا، فإن الناس يعتقدون أن قميصًا من الواكس مثلًا هو لباس إفريقي. وها هو اليوم يعود لأوروبا مع الأحذية. إن هذا التداول يرتبط رمزيًا بما يحدث في عالمنا، ومرة أخرى، من الأفضل أن يكون الأمر كذلك.

اللااختلاط والحياة الجماعية

ج ل أ: اللااختلاط أمر جديد في أوروبا. وهو في فرنسا، بالأخص، يرتكز إلى فكرة وجوب التجمع بين النساء والسود والعرب والمثليين، الخ، قصد الدفاع الأمثل عن مصالح الجماعة. ويتعلق الأمر بتنظيم تجمعات غير مختلطة وغير بيضاء كما تم إطلاق ذلك مثلًا من قِبل النسوانيين الأفارقة من حركة «مواسي نيانسابو». بيد أن المشكل يكمن في معرفة ما الإنسان «الأبيض» أو «الأسود»؛ واليهود هل هم «بيض» في نظر من هم ليسوا يهودًا («غوي»)؟ هنا أحيل إلى ما قلت من لحظة بصدد حورية بوثلجة. إن اللااختلاط يُضفى عليه طابع مأساوي في أوروبا في المستوى السياسي، خاصة من لدن اليمين المتطرف الذي يندّد بتلك التجمعات، لكن في الممارسة (مثلًا التجمعات اللامختلطة التي تمت في جامعة باريس الثامنة والتي لم تكن تضم غير السود) لاحظنا أن البيض كانوا مقبولين في هذه التجمعات. بالشكل نفسه في تجمع حركة «الليل وقوفًا» بساحة الجمهورية بباريس في 2016، كان الرجال مقبولين في التجمعات النسوانية بشرط أن يلزموا الصمت ولا يأخذوا الكلمة.

لكن فكرة اللااختلاط هذه من الصعب الدفاع عنها في نظري؛ لأنها أيضًا مطلب من مطالب الجمعيات اليمينية المتطرفة من قبيل «الردّ العلماني»، التي تهدف «حفلات تناول المشهيات الخمرية ومستحضرات الخنزير» التي تنظم، إلى استبعاد المسلمين. يتعرض اللااختلاط لنقد اليسار الجمهوري واليمين واليمين المتطرف الذين يرون فيه ظاهرة «جفعانية» أو «انفصالية». وأنا آخذ هنا مثالًا هو «بيان المائة شخصية « الذي نشر مؤخرًا في جريدة الفيغارو الفرنسية. إن هذا البيان ضد «الانفصالية الإسلامية» كان موجهًا ضد نقابة «جنوب تربية 93» التي تنظم تجمعات غير مختلطة تناهض عنصرية الدولة».

وإزاء هذا النقد الموجه للاختلاط، يردّ ما بعد الكلونياليين أو الدِّيكولنياليون بالتنديد بما يسمونه «الجمعانية» الذكورية أو البيضاء في الشركات كما في العالم السياسي. لكني أعتقد أن علينا في هذا المضمار أن نميز بين التجمع الذاتي الذي يطالب به ويطبقه النسوانيون الأفارقة في إطار التجمعات اللامختلطة التي تنظمها حركة «فواسي نيانسابّو»، و«التجمع الذاتي» الذي يمكن ملاحظته لدى حركة الردّ العلماني، والتجمع الذاتي الفعلي الذي يمكن ملاحظته في الشركات أو الجمعية الوطنية، كما في محافل أخرى نلاحظ فيها أغلبية من الذكور البيض مثلًا.

س ب د: إنها ظاهرة نقف عليها كثيرًا في الولايات المتحدة أيضًا، أي تجمعات غير مختلطة. وهي مسألة بالغة الصعوبة؛ إذ إننا سنسير في هذه الوجهة أو تلك حسب الأمثلة المختارة للتحليل. سآخذ مثالًا انطلاقًا منه سأحاول أن أقدم نظرة عامة للأمر. إنه مثالٌ شخصي، فقد تمت دعوتي من بضع سنوات إلى اللقاء التأسيسي لشبكة من النساء الفيلسوفات بإشراف صديقتي بربارا كاسان، وتحت رعاية اليونسكو. ولا أحد رأى في الأمر مشكلًا. كنا قلة من الرجال، وأغلبية من النساء الفيلسوفات. وفيما بعد قامت إحدى المشاركات بمشاطرتي الفكرة التي عنّت لها حين رأتني من بين المدعوين، وأني سوف آخذ الكلمة في اللقاء. فقد تساءلت عن ماهية تلك التجمعات بين النساء لإنشاء شبكة النساء الفيلسوفات حيث يلزم دعوة رجل ليحدثهن مع ذلك هن النساء. ثم إنها قالت لي إنها اقتنعت بما جاءت به مداخلتي، التي أقمتها على أن أختيّ هما معا فيلسوفتان مثلي.

ج ل أ: ما قلته للتوّ عن النساء الفيلسوفات هام جدًا؛ لأن لدينا نساء

فيلسوفات أخيرًا منذ بضعة عقود في تاريخ الفلسفة... فإذا قلنا مثلًا إن ثمة جانبًا نسويًا ونسوانيًا خصوصيًا لدى سيمون دو بوفوار (فهي كتبت الجنس الثاني باعتبارها امرأة)، هل يوجد في نظرك جانب نسوي ونسواني لدى حنّا أرندت؟ وبِمَ يمكننا تمييزها عن فيلسوف هايدغري ذكر؟

س ب د: لا أعتقد ذلك. وحتى أعطيك مثالًا، سأذكر السيدة سوزان باشلار التي كانت إحدى أساتذتي: فأنا لا أرى في عملها ما يشير إلى أنها امرأة. بالشكل نفسه، فإن العمل الذي قمت به عن منطق بول (إذ إن مؤلفاتي الأولى هي عن جَبر جورج بول) لا علاقة لها مطلقًا بكوني إفريقيًا. فحين أؤلف كتابًا عن الفلسفة، وعن قضايا فلسفية بإفريقيا، فإن هذه المساهمات لها الكونية نفسها، وهو ما أتمناه، التي تكون لما قد يكتبه شخص يسمى مثلًا جان لو أمسيل. بيد أن كون موقفي نفسه يتمثل في الكتابة والتفكير انطلاقًا من إفريقيا أمر يبرز هنا. ذلك هو التنوع في المقاربات الذي نرغب فيه.

في نظري ليس علينا أن نضحّي بأي شيء من الحَمولة الكونية، أو على الأقل من صرامةِ كونيةٍ ما علينا قوله. فإذا كنا نكتب في الفلسفة، فعلينا أن نكتب من «سور الماندي إلى السور الآخر» حسب عبارة قناصي الماندي التي تعني «الكونية»، لا أن نتوجّه إلى جماعة صغيرة. لذا، بعد النشاز الذي قمت به، وأنا أتحدث عن عن تاريخ النساء الفيلسوفات، الذي أعتبره أمرًا كامل الشرعية، سأقول إنني لو كنت أملك موقفًا من هذه اللقاءات اللامختلطة، فسيكون أني أخشى على ضرورة الكونية التي ألحّ عليها بشكل خاص، ولا أرغب في أن يغدو التفكير انغلاقًا في تجربة تُعتبر منكمشة على نفسها.

عنصرية الدولة أم العنصرية في الدولة؟

ج ل أ: يدافع الديكلونياليون، لأننا لم نعد نقول ما بعد الكلونياليين، عن فكرة «عنصرية الدولة»، وهم يعتبرون أن الدولة في مجموعها، ومن ثمّ الدولة الفرنسية، هي جهاز عنصري مُناصر لليهود ومعادٍ للإسلام. فالدولة الفرنسية تمارس «تفضيلًا لليهود» وعنصرية متصلة بذلك إزاء السود والعرب والمسلمين. وتشهد على ذلك مساندة إسرائيل، والمراقبة بالسحنة الشبيهة بـ«الجواز» الجنوب الإفريقي في زمن الأبارتهايد التي

كانت تمكّن السلطات من التحكم في دخول السود من ضواحي المناطق «البيضاء».

وأنا أعتبر أن هذه النظرة الدّيكلونيالية مبالغ فيها. يبدو لي أن الدولة الفرنسية ليست عنصرية بشكل بنيوي كما كان حال الدولة النازية أو دولة جنوب إفريقيا في عصر الأبارتهايد. وأنا أعتبر أن مفهوم الأبارتهايد هذا حين يطبّق على فرنسا تستعمله بشكل جائر كل تيارات المجتمع السياسي، سواء تعلق الأمر بالوزير الأول الفرنسي السابق مانويل فالس أم بالديكلونياليين؛ لأن حسب علمي لا وجود لقانون يقسم التراب الفرنسي بين مختلف المكونات «العنصرية» للسكان، وإن لاحظنا تجمعات واقعية بهذا الصدد. مثلًا هناك عدد أكبر من السود والعرب في منطقة السّين سان دوني منها في المقاطعة السادسة عشرة لباريس، وهو أمر لا يمكن الشك فيه. أعتقد أن ثمة عنصرية في الدولة الفرنسية؛ لأن هناك جيوبًا للعنصرية المعادية للعرب والسود، خاصة في جهاز الشرطة، لكنّ هناك أيضًا في الدولة الفرنسية جيوبًا معادية لليهود. لا يمكننا اختزال اشتغال الدولة الفرنسية في موقف مناصر لليهود فقط؛ فهناك قطاعات أخرى معادية لليهود، ولهذا السبب أفضل مفهوم «العنصرية في الدولة» عن مفهوم «عنصرية الدولة».

س ب د: من وجهة نظري سأعبر أولًا عن اتفاقي معك في مسألة الدولة. فالدولة تصدر القوانين وتضع القواعد. ويمكن الحديث عن عنصرية الدولة حين تصدر الدولة نفسها قوانين عنصرية وتضع قواعد عنصرية. كان نظام الأبارتهايد عنصرية دولة، ودولة فيشي كانت دولة عنصرية أو معادية لليهود إذا أردنا أن نكون أدقّ. وفيما عدا هذا يبدو لي أن من العبث القول بأن دولة ما هي دولة عنصرية، وأنا أتفق معك في ذلك. بيد أن المبالغة والتطرف هو الأمر الذي يُمارس في العالم بشكل أكبر. وأنا أتذكر أنني حين كنت يافعًا في الثانوية، أن التلاميذ الأكبر منا كانوا يقولون لنا إن سنغور كان نازيًّا؛ إنه أمر غير مفهوم، وهو نوع من التطرف مُبالغ فيه بحيث يغدو أمرًا لا معنى له.

بالمقابل، فإن السياسة الخارجية لدولة ما تسير في اتجاه كما في آخر، بحيث نلاحظ دوما تغيراتٍ في الوِجهة. فالسياسة الخارجية لفرنسا في عهد جاك شيراك، وخاصة سياسيتها تجاه إسرائيل أو فلسطين، لم تكن السياسة نفسها التي نهجها الاشتراكيون في الحكم. ومن ثم جاء تعويض

التحليل الهادئ والعميق للاختلافات في السياسات الخارجية ولأسبابها بالاستعمال المكثف لكلمات من قبيل مناصرة اليهودية أو معاداتها، فذلك لا معنى كبيرًا له. بالمقابل، فإن قاعدة كتلك التي سنّها في وقت معين أحد عُمَدات جنوب فرنسا القاضية بمنع البُرقيني في الشواطئ، كانت بالفعل خطوة عنصرية؛ وذلك لأن صاحبها استن قاعدة، واعتبر أنها تصدر عن الجمهورية والعلمانية أيضًا. والحال أن ما قيل بسرعة، هو أن من الواجب في ذلك المضمار عدم القيام بسنّ القوانين؛ لأن المرء إذا بدأ بمطاردة نوع اللباس في الشواطئ، يعلم الله أين سيقوده ذلك الأمر. ذلك هو نوع الانحراف الذي يمكن أن يحدث، بحيث يبدأ المرء في سنّ قوانين على هواه حيثما لا يلزم ذلك.

ج ل أ: يبدو أن التشنُّجات في الدوائر الجامعية الأمريكية حول قضايا العنصرية والاختلاف قد بدأت تخفت؛ أي في قلب الجامعة في أماكن يتعلم فيها الناس كيف يتعقّلون الأمور. وفي فرنسا، مع فارق عقدين من الزمن، بدأنا نلاحظ أن هذه القضايا ما بعد الكلونيالية والديكلونيالية بدأت تنبثق اليوم، وأنها تخرج أساسًا من أمكنة يسعى فيها المرء للتفكير، أي من الجامعة. ومن المهم جدًّا أن نضع هذا التمزق في الزمن، ونعتبر تملُّك الجماعات والطبقات لهذه القضايا أمرًا ذا مستويات متعدّدة.

س ب د: فعلًا، نحن نعيش بالتجربة ذلك التفاوت الزمني. ثمة العديد من الأشياء في الجامعات الأمريكية التي تصل إلى فرنسا سنواتٍ بعد ذلك. فمثلًا، الكتابان اللذان أعرفهما، واللذان كانا عبارة عن ردّ فعل على الدراسات ما بعد الكلونيالية، أي كتاب جان لو أمسيل **الغرب المنهك**، وكتاب جان فرانسوا بايار **الدراسات ما بعد الكلونيالية، كرنفال أكاديمي**، اللذان صدرا في الوقت نفسه، نُشرا في وقت كانت فيه القضية الكبرى والجدل الكبير حول الدراسات ما بعد الكلونيالية في الولايات المتحدة قد خفت بشكل عميق. وعلى الرغم من هذا التفاوت الزمني، فإن هذه القضايا لا تزال مطروحة. فالتفاوت الزمني جانب أول فقط.

علينا أيضًا أن نفكر دومًا في جانب آخر في الاختلاف في الحدة التي تُطرح بها قضايا مشابهة في هذا الطرف أو الآخر من الأطلسي، وفي فرنسا بالأخص. فإذا نحن أخذنا السكان الذين يُعتبرون منحدرين من الهجرة، فإن سوسيولوجيتهم ليست هي نفسها في الولايات المتحدة وفرنسا، وهي

ظاهرة علينا دومًا أخذها بعين الاعتبار. فإذا أنا مثلًا نظرت إلى السكان المسلمين بالولايات المتحدة، فإن لهم مستوى تعليميًّا ومستوى ثروة أعلى من المعدل الأمريكي، والأمر ليس كذلك في فرنسا. وهو ما يعني أن هذه الشريحة في الولايات المتحدة أغنى وأكثر تعليمًا من المعدل الأمريكي، وليس هو ذلك الحال في فرنسا. لا أدري كيف أقيس ذلك، لكني أحس أن هذا الأمر يؤثر في اختلاف وحدّة القضايا المطروحة المتصلة بظاهرة ما بعد الكلونيالية أو الديكلونيالية.

وحتى نقول كلمة عن الديكلونيالية، فهي تعني فكرة أن من اللازم تصفية الاستعمار في مجال الإبستمولوجيات ومجال المعارف، وهي عبارة يبدو أنها تستهوي الناس. من لا يتفق مع فكرة تصفية الاستعمار في مجال المعارف؟ لكن، ما إن نبدأ في التساؤل عما يعنيه ذلك بشكل محسوس، يمكننا التوصُّل إلى أشياء بالغة الخطورة. حين يقول الطلبة الشباب في مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بلندن أن من اللازم في المسالك الدراسية، حذف هؤلاء المؤلفين أو أولئك، لأنهم يمثلون الظاهرة الاستعمارية في كامل بشاعتها، وما إن نبدأ في المطالبة «بحذف مؤلفين»، يكون الأمر كما لو قلنا «سنحرق الكتب» وهو أمر لا يبشّر بخير.

ونحن هنا، مع فكرة ضرورة تطوير إبستمولوجيات الجنوب (أو الجنوب بصيغة الجمع) وتعزيزها، لكن ذلك يمكنه، في الآن نفسه، أن يجرنا إلى اعتبارات الأهلية أو الوطنية الإبستمولوجية اللتين لا معنى لهما. تحدثتُ عن أسلافي الذين هم لايبنتز أو عدد آخر من الفلاسفة، وأجبتُ بأنهم فعلًا أسلافي، ليس لي أن أطالب بأبوّات معينة في طريقة تفكيري قد تكون فقط أناسًا تحدثوا عن إفريقيا. ففي مجال النظرية، أصنع سهامي من كل أنواع الخشب.

ج ل أ: حتى أعود لتناول مسألة العلاقة بين ما بعد الكلونيالية والديكلونيالية، بين الموقف ما بعد الكلونيالي والموقف الديكلونيالي، علينا أن نشدد على اختلافٍ معيّن. يمكننا أن نصف ما بعد الكلونيالية بشكل أحادي: إنها تقيم علاقة بين تاريخ الغرب بشكل أساسي مع العبودية وتجارة العبيد والاستعمار. وفي نظري، فإن المنظور الديكلونيالي يختلف عن ذلك بعض الشيء؛ لأنه يدفع بتاريخ الغرب إلى الخلف شيئًا ما باعتبار أنه قد كان وراء انطلاق كل شيء (وذلك من منظور لاهوت التحرر الأمريكي اللاتيني

وفلسفة التحرّر، وأنا هنا أفكّر في الفيلسوف والمؤرخ الأرجنتيني إنريكي دوسل)، باعتبار أنه يُرجع تاريخ الغرب إلى 1492، أي إلى اكتشاف أمريكا وطرد المسلمين واليهود من الأندلس. فتاريخ تراكم الرأسمالية الغربية يتم النظر إليه باعتبار أنه يبدأ في 1492.

أما لدى الديكلونياليين، فإن ثمة تعارضًا جذريًّا، ورفضًا لتأويل كلّية التاريخ الإنساني وبالأخص للهيجيلية والجدلية والماركسية، والتركيز بالمقابل على ما يسميه إنريكي دوسل «الجدلية التناظرية» analectique التي يعارض بها الجدلية، أي فكرة أن ثمة أفكارًا مختلفة جذريًّا عن الفكر الغربي. وإذن، فإن ما قلته عن الموطنية أو ما يمكن أن نسميه النزعة الأهلية أيضًا، بالغ الوجاهة. إنها طريقة لإدخال اختلاف جذري بيننا وبينهم، واستبدال مفهوم الهوية، بفهم التاريخ باعتباره ظواهر تاريخية وسياسية واقتصادية وغيرها. وبالجملة، هنا أرى الاختلاف بين ما بعد الكلونيالية والموقف الديكلونيالي.

س ب د: لقد تحدثت مؤخرًا في مناظرتي عن الوجودية عن مسألة التسامح والتضامن الذي كان يلزم أن يجمع بين اليهود والسود، وأنا هنا أحيل إلى الدراسات الفاصلية séminales للفيلسوف الأمريكي مايكل والْزر. ففي مسرحية الغثيان، تكون اللحظة الوحيدة التي يعيش فيها روكنتان بعض الطمأنينة، أي اللحظة التي لا يحس نفسه مسكونًا بالغثيان، هي التي ينصت فيها لهذا اللحن من موسقى البلوز الذي يقول: «في يوم ما سوف تفتقدني عزيزي». وهو يوضح بعد ذلك في النص أن هذا المقطع من البلوز يبدو له مشحونًا بالمعنى؛ لأنها موسيقى ألفها موسيقي يهودي وتغنيها امرأة سوداء. إننا نجد هنا معاناة يتم تقاسمها في مجتمع يمارس التمييز، وأيضًا أملًا يتمّ تقاسمه في إبداع مشترك لعمل فني يُعتبر مظهرًا لذلك التضامن الذي تحدث عنه والْزر. الفكرة لا تتمثل في الدفاع عن وجود ضرب من التضامن بين السود واليهود باعتبارهم سودًا ويهودًا، وإنما النضال من أجل تحرر أمثل. فالصراع ضد الاضطهاد لا معنى حقيقي له إذا لم يندرج في أفق مشترك سيمكّن طبعًا من تلاقي هذه الأنواع من الصراع.

مثلًا، يتمّ نسيان أن الولايات المتحدة عرفت تمييزًا طاول اليهود بالشكل نفسه الذي حدث مع السود. وأنا أعرف أستاذًا للفيزياء (وفي وقتها كنت

أستاذًا في جامعة نورثوسترن) في شيكاغو، قد رفضته جامعة نورثوسترن؛ لأنها استوفت حصتها من اليهود. علمت حينها أن الجامعات كانت محرمة على اليهود، أو على الأقل كان ثمّة حصة محدَّدة لهم. ذلكم هو نوع الاضطهاد الذي علينا تذكّره. وهو ما يقودنا إلى العبارة التليدة القائلة بأن «إذا كان هؤلاء الناس يأتون قائلين ‹أنا آتٍ من أجل اليهود›، فاعلم أنهم سيعودون اليوم من أجلك». هذا التضامن فعلي؛ لأن مبدأ الاضطهاد هو نفسه، ولا أحد له الحق في القول «فلان هو الذي يعاني من الاضطهاد وليس أنا»؛ لأن الاضطهاد واحد، ومن ثم فإن الصراع ضده يكون واحدًا.

ج ل أ: لكي أتّبع المسير نفسه، سأنبه إلى الاتجاه اليوم إلى التمييز بين العنصرية ومعاداة السامية، وأنا أعتقد أنه تعارض مُشين جدًا؛ فأنا أعتبر أن معاداة السامية شكل من أشكال العنصرية مثلها مثل العداء للإسلام أو العنصرية ضد السود. ليس ثمة مجال لتمييز معاداة السامية ومنحها مكانًا خاصًا، بل يلزم وضعها من بين الأشكال المتعددة لصور العنصرية.

ليس ثمة يهود من حيث هم كذلك، ولا من سود من حيث هم كذلك، ثمة يهود وثمة سود، وهو ليس الأمر نفسه تبعا للعصور والبلدان والمجتمعات، الخ. نحن نعلم أن هناك علاقات متوترة جدًّا وعلاقات إقصاء وإلحاق وتحالفات ونزاعات، حتى بالولايات المتحدة، بين بعض السود وبعض اليهود، مثلًا بنيويورك وهارلم.

أرغب في العودة إلى تجربتي الشخصية. فأنا إذا كنت قد اهتممتُ بإفريقيا، فذلك باعتباري مثقفًا يهوديًا بورجوازيًا صغيرًا فرنسيًا، وليس باعتباري يهوديًا بصفة عامة. وأنا أحسست بمشاطرة المعاناة في شبابي مع من كانوا يُسمون سودًا أمريكيين (لم يكن حينها يتم الحديث عنهم بوصفهم أفارقة أمريكيين) وبالأخص السود المسلمين ومالكوم إكس؛ ومن ثم قادني ذلك إلى الاهتمام بالزنوجة وبإفريقيا. والإحساس بعدم الارتياح ووضعية التهميش في المجتمع الفرنسي في الستينيات قادتني إلى خوض تجِربة مشاطرة السود الأمريكيين معاناتهم خاصة من خلال موسيقى الجاز.

س ب د: إنها تجربة شخصية تستحق التشديد عليها. نحن لسنا معتادين على أن نأخذ بعين الاعتبار الإثنية أو الديانة أو انتماء المثقفين، في الوقت الذي لعب فيه الأنثربولوجيون اليهود النازحون من ألمانيا بالولايات

المتحدة دورًا بالغ الأهمية في الدراسات الإفريقية. يمكننا في هذا الإطار أن نذكُر إنشاء مؤسسة «ملفيل هرتسكوفتش» لأكبر مكتبة إفريقية في جامعة نورثوسترن، كما الدور الذي لعبه أنثربولوجيون من قبيل فرانتز بُواس وتلامذته هنا بجامعة كلومبيا. واليوم إذا نحن نظرنا لسوسيولوجيا جمعية الدراسات الإفريقية، فمن البدهي أن هذه السوسيولوجيا لا تزال حاضرة. إنه ضرب من الترجمة في العالم الأكاديمي والفكري لتضامن واقعي لأولئك الذين يعرفون ما يعنيه أن يكون الناس مضطهَدين أو قابلين للتعرض للمعاناة باعتبار ما هم عليه، وهو عنف رهيب لا يُحتمل.

يتمُّ اختزال المرء في جوهر ما، وثمة يكمن العنف الأول، قبل ذلك الذي يتعرَّض له المرء حين يتعرّض للإهانة أو يُرفض له هذا الشيء أو الآخر. إن هذا التضامن واقعي، وهو يتشكّل في الاضطهاد، ويلزم أن يتشكل في الردّ على الاضطهاد.

مؤلفات سليمان بشير ديانْي

- Boole, 1815-1864. *L'Oiseau de nuit en plein jour*, Paris, Berlin, 1989.
- *Logiques pour philosophes*, Dakar, NEAS, 1991.
- George Boole, *Les lois de la pensée*, traduction, introduction et notes de Souleymane Bachir Diagne, Paris, Vrin, 1992.
- *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la philosophie de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
- *Reconstruire le sens. Textes et enjeux de perspective africaine*, Dakar, Codesria, 2001.
- *Léopold SédarSenghor. L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve Editions, 2007.
- *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris CNRS éditions, 2011.
- *Comment philosopher en Islam?,* Paris, Editions du Panam, 2008 ; rééd. Philippe Rey, 2013.
- *L'Encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique,* Paris, Présence africaine/Codesria, 2013.
- S. B. Diagne, Philippe Capelle-Dumont, *Philosopher en Islam et en christianisme*, Paris, Le Cerf, 2016.

مؤلفات جان لو أمْسيل

- J.-L. Amselle, Emmanuel Sibeud (dir.) *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : L'itinéraire d'un africaniste (1870-1926),* Paris, Maisonneuve et Larose, 1998.
- J.-L. Amselle, Elikia M'Boko (éd.), *Au cœur de l'éthnie : ethnies, tribalismes et Etats en Afrique,* Paris, La Découverte, 2005 (1re édition, 1985).
- *L'art et la friche. Essai sur l'art africain contemporain,* Paris Flamamrion, 2005.
- *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs,* Paris, Payot, 4e édit. 2010 (1re éd., 1990).
- *Rétrovolutions. Essais sur les primitivismes contemporains,* Paris, Stock, 2010.
- *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume,* Paris, Flammarion, 2010 (1re éd. ; 1996).
- *Ethnicisation de la France,* Paris, Lignes, 2011.
- *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes,* Paris, Fayard/Pluriel, 2011 (1re édition 2008).
- *L'Anthropologue et le politique,* Paris, Lignes, 2012.
- *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne,* Paris, Albin Michel, 2013.
- *Les Nouveaux rouges-bruns. Le racisme qui vient,* Paris, Lignes, 2014.
- *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures,* Paris, Flammarion, 3e éd., 2015 (1re éd., 2001).
- *Le Musée exposé,* Paris, Lignes, 2016.
- *Islams africains ; la préférence soufie,* Lorment, Le bord de l'eau, 2017.


MANA.NET



حوارات شيقة ولا تنازل فيها، في الغالب، بين سليمان بشير دياني وجان لو أمسيل في مسألة الكونية ومفاهيم العرق والثقافة والهوية، ودور اللغات في الممارسة الفلسفية، وفي التصورات المختلفة للإسلام، وخاصة في إفريقيا، هذه القارة التي يمكن التفكير فيها في الآن نفسه بصيغة المفرد كما بصيغة الجمع.



ISBN 978-603-03-6841-9
الطبعة الأولى: 2021

